

تأليف الطالب بالفضيلة المحلوة
بإحدى الطائفتين

وتملك هذا العبد السقيم
جامعته أم القرى
فيلتزم الدوام وأصول الدين
فيسم العقيدة

أحمد بن

د. فاروق محمد

١٧٩٤ ٣٠١٠٢

بين عمير وابن السري في العقيدة الإسلامية

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية

إعداد الطالب

منيف عيسى مرزوق العبيد

إشراف فضيلة الدكتور

بركان عبد الفتاح دوير

١٧٩٤



١٤٠٩ هـ

الباب الحامس^{سنة} التنزيهات

وتحتة تمهيد وأربعة فصول :

الفصل الأول في : نفى التماثلة بين الخالق والمخلوق .

الفصل الثاني في : مسألة الجسمية .

الفصل الثالث في : الجهة " العلو " .

الفصل الرابع في : رؤية الله تعالى .

التنزيهات

تمهيد :

سبق وأن بينت ، أن السلف يقسمون الصفات الإلهية إلى

نوعين :

— صفات ذاتية .

— صفات فعلية .

فالصفات الذاتية هي : الصفات الملازمة للذات العلية أزلا

وأبدا ؛ فلا تنفك عنها ، وهي قسمان :

— شرعية عقلية : كالحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والعلم ، ...

— وخبرية : كالوجه ، واليد ، والأصابع .

وأما الصفات الفعلية : فهي الصفات التي لها تعلق بمشيئة الله

وإرادته يفعلها متى شاء ، وإذا شاء ؛ وتنقسم إلى قسمين :

— شرعية عقلية : كالخلق ، والرزق ، والإحياء ، والإماتة ،

والكلام ...

— خبرية : كالنزل ، والمجيء ، والإتيان ، والرضا ،

والغضب (١) ...

فالله - سبحانه وتعالى " ... لم يزل متصفا بصفات الكمال :

— صفات الذات .

— وصفات الفعل .

وقد أثبت السلف - لله سبحانه - الصفات التي وصف الله بها

نفسه ، ووصفه بها رسوله ، ونزهوا الله عن صفات النقص التي نـزّه

نفسه عنها في كتابه ، ونزهه عنها رسوله - صلى الله عليه وسلم - .

(١) راجع : شرح العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز ، ط - السادسة

(دمشق : المكتب الإسلامي ، ١٤٠٠ هـ) ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

وإذا رجعنا إلى كتب أبي الوليد بن رشد نجد أنه قد اقتصر في حديثه على ذكر عدد معين من الصفات ، التي أطلقت عليها الأشعرية صفات المعاني ، ثم قفل باب الحديث - فجأة - عن بقية صفات الباري - سبحانه وتعالى - منتقلا إلى مسائل التنزيه (١) ، وقد أخطأ ابن رشد في تحديد الأمور التي يجب تنزيه الله عنها ؛ حيث أدرج فسي مباحث التنزيه مسائل تعد عند أهل السنة من الأمور التي يجب إثباتها لله ؛ مثال ذلك مسألة الرومية ؛ التي اعتبرها ابن رشد من الأمور التي يجب نفيها عن الله .

وقد أدرج ابن رشد تحت مسمى التنزيه المسائل التالية :

— نفي المماثلة والمثابة بين الخالق والمخلوق .

— الجسمية .

— الجهة - ويقصد بهذا اللفظ التعبير عن العلو .

— رومية الله بالأبصار في الدار الآخرة .

ولو أن ابن رشد أصاب الحق الذي جاء به الكتاب والسنة فسي هذه المباحث الثلاثة لما ناقشناه في العرض المنهجي ، والتسمية اصطلاحية ؛ لأنه لامشاحة في الاصطلاح طالما أن المعنى صحيح ؛ ولكنه في حديثه عن هذه المباحث كثيرا ما يجانب الصواب .

ونستطيع أن نسجل على ابن رشد - من أول وهلة - مفارقتهم لمذهب السلف في إثبات بعض الصفات وتقسيمها ، وتحديد معنى التنزيه ؛ لأن السلف - رحمهم الله - لم يجعلوا نفي الرومية ، والإستواء ، مما يجب تنزيه الله عنه ؛ بل جعلوا نفي الصفات ، وإنكار الرومية مما يقدح في التنزيه الواجب لله .

(١) يقول الجرجاني في كتاب التعريفات " ... التنزيه عبارة من تبعيد

الرب عن أوصاف البشر ... " .

التعريفات ، للجرجاني ، الطبعة الأولى (بيروت : دار الكتب

العلمية ١٤٠٣ هـ) ص ٦٧ .

وكذلك لم يطلق السلف العبارات المجملة : كلفظ الجهة ،
والجسمية على عواهنها ؛ بل أثبتوا لله ما أثبتته لنفسه ، ونزهوه
عن صفات النقص والعيب ؛ فأثبتوا لله العلو ، ووسطوه بما وصف به
نفسه في قوله تعالى : ﴿ قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم
يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ﴾ (١)

وقد عد السلف إثبات الصفات التي نطق بها الكتاب والسنة
تنزيها ، وبعدا عن تعطيل الذات عن صفاتها ، أو تأويلها تأويلا يخرجها
عن معناها الحقيقي الذي ورد به الكتاب والسنة .

يقول ابن تيمية مؤكدا هذا المعنى :

((... لفظ " التجسيم " لا يوجد في كلام أحد من السلف ، لانغيا
ولا إثباتا ، فكيف يحل أن يقال : مذهب السلف نفي التجسيم ، أو إثباته ،
بلا ذكر لذلك اللفظ ، ولا لمعناه عنهم .

وكذلك لفظ " التوحيد " بمعنى نفي شيء من الصفات لا يوجد
في كلام أحد من السلف ، وكذلك لفظ " التنزيه " بمعنى نفي شيء من
الصفات الخبرية لا يوجد في كلام أحد من السلف ...)) (٢) .

وبعد هذا ، نريد أن نعرف رأي ابن رشد في التنزيه .

(١) سورة الإخلاص ، الآيات (١ - ٤) .

(٢) الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ، (بيروت : دار المعرفة ،
بدون تاريخ) ، ص ١٢٥ .

الفصل الأول

نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق

يرى ابن رشد أن الكتاب العزيز قد صرح بالتنزيه والتقديس فـ في
نصوص كثيرة ، ((... وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى :
﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (١)
وقوله تعالى : ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق ﴾ (٢) هي برهان قوله
تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ وذلك أنه من المفروز في فطر الجميع أن
الخالق يجب أن يكون :

- إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئا .

- أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئا ، وإلا كان من يخلق
ليس بخالق .

فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق ؛ لزم عن ذلك
أن تكون صفات المخلوق - إما منتفية عن الخالق ، وإما موجودة في
الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق . وإنما قلنا
على غير الجهة ؛ لأن من الصفات التي في الخالق ، صفات استدللنا
على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا ، وهو الإنسان ،
مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة ، والإرادة ، وغير ذلك

وإذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق ،
وصرح بالبرهان الموجب لذلك ، وكان نفي المماثلة يفهم منه شيان :

أحدهما : أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق .

(١) سورة الشورى ، الآية : (١١) .

(٢) سورة النحل ، الآية : (١٧) .

والثاني : أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم ، وأفضل بمسـا
لايتناهى في العقل ؛ فليُنظر فيما صرح به الشرع من هـديـسـن
الصفين ، وماسكت عنه ، وما السبب الحكمي في سكوته... (١)

ويرى ابن رشد أن الشرع قد نفى عن الله صفات النقص التي تلحق
المخلوق ، وينتزه عنها الخالق ، ومن تلك النقائص التي صرح الشرع بنفيها عن
الله : (... الموت ، كما قال تبارك وتعالى : ﴿ وتوكل على الحي
الذي لا يموت ﴾ (٢) . ومنها : النوم ، ومادونه مما يقتضي الغفلة ،
والسهو عن الإدراكات والحفظ للموجودات ، وذلك مصرح به في قوله تعالى :
﴿ لاتأخذه سنة ولا نوم ﴾ (٣) .

ومنها : النسيان والخطأ ، كما قال تعالى : ﴿ علمها عند ربي
في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى ﴾ (٤)

والوقوف على انتهاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري ؛
وذلك أن ما كان قريبا من هذه من العلم الضروري ، فهو الذي صرح الشرع
بنفيه عنه سبحانه ، وأما ما كان بعيدا عن المعارف الأولى الضرورية ؛
فإنما نبه عليه ، بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس ، كما قال
تعالى في غير ما آية من الكتاب : ﴿ ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ (٥) .
مثل قوله تعالى : ﴿ لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ، ولكن
أكثر الناس لا يعلمون ﴾ (٦) ...

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، الطبعة الثانية ،
تحقيق ، دكتور محمود قاسم (مصر : مكتبة الانجلو ١٩٦٤ م) ،
ص ١٦٨ ، ١٦٩ .

(٢) سورة الفرقان ، الآية (٥٨) .

(٣) سورة البقرة ، الآية : (٢٥٥)

(٤) سورة طه ، الآية : (٥٢) .

(٥) سورة غافر ، الآية : (٥٧) .

(٦) سورة غافر ، الآية : (٥٧) .

فإن قيل : فما الدليل على نفي هذه النقائص عنه ، أعني الدليل الشرعي .

- قلنا الدليل عليه مظهر من أن الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ، ولا فساد ، ولو كان الخالق تدركه غفلة ، أو خطأ ، أو نسيان ، أو سهو ؛ لاختلت الموجودات . وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه ، فقال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ ... ﴾ (١) ، وقال تعالى : ﴿ وَلَا يُؤْوِدُهُمْ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ (٢) ... (((٣)

وبعد أن وقفنا على مذهب ابن رشد الإجمالي في التنزيه ، وبين أن مانعاه الله - سبحانه - عن نفسه من صفات النقص والعجز التي تلحق المخلوق ، وتعتريه ، ويتنزه عنها الباري - عز وجل - أزلاً وأبداً ، نلاحظ أن ابن رشد قد وفق إلى الصواب - فيما ذكره - لاعتماده على أدلة صريحة من الكتاب الكريم ، وقد أضاف إليها أدلة عقلية صحيحة ، فالله سبحانه متمف بصفات الكمال التي : لاتشابه صفات الخلق بحال ، وإن اشتركت بمجرد التسمية ، وأن الله - سبحانه - لا يشبه أحداً من خلقه ، ولا يشبهه أحد من خلقه ، ولا تطراً عليه - سبحانه - صفات النقص التي تلحق المخلوق وتلازمه .

وقد نفى ابن رشد عن الباري - سبحانه - صفات النقص التي تلحق المخلوق ، ويتنزه عنها الخالق ، ومنها الموت ، والنوم ، وما دونه مما يقتضي الغفلة ، والسهو من الإدراك ؛ لما في الكون من المخلوقات والحفظ للموجودات .

وكذلك نفى عنه النسيان ، والخطأ ؛ وهذه النقائص هي من الصفات التي تلحق المخلوق ؛ فيجب تنزيه الله - سبحانه وتعالى - عنها .

(١) سورة فاطر ، الآية : (٤١) .

(٢) سورة البقرة ، الآية : (٢٥٥) .

(٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، تحقيق : د. محمود قاسم ،

ص : ١٦٩ ، ١٧٠ .

وقول ابن رشد - فيها - كله حق ، وشواهد القرآن تدل على ماذهب إليه ، وتوحيده ومع أن ابن رشد يرى أن صفات الخالق لا تشبه شيئا من صفات خلقه ، ونفى مماثلتها لصفات الخلق ؛ إلا أننا نسجل عليه هذه الملاحظة ؛ وذلك في قوله : ((... فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق ، لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق : إما منتفية عن الخالق ، وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق ؛ وإنما قلنا على غير الجهة ... ؛ لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا . وهو الإنسان : مثل إثبات العلم له ، والحياة ، والقدرة والإرادة ، وغير ذلك ؛ وهذا هو معنى قوله عليه الصلاة : ((... إن الله خلق آدم على صورته ...)) (١) .

فإذا كان ابن رشد يقصر معنى هذا الحديث على ما يريده من أن الله - سبحانه - عليم ، كعلمنا ، قدير ، لاقدرة ، مريد لا كإرادتنا ، ثم يقف عند هذا الحد ، ويقتصر معنى الحديث السابق عليه ؛ فإنه قد جنح إلى تأويل الصورة ما في ذلك شك ، وقد أشار إلى إنكارها بطرف خفي ، وتمحل - كعادته - في دلالة النص الشريف ؛ لكي يطوعه إلى المعنى الذي يرتضيه ، ويخدم وجهة نظره ، وبهذا فارق السلف في مسألة إثبات الصورة عندما تجاهل الحديث عنها ، ويستطيع من أمعن نظره أن يستشعر - من قول الفيلسوف ابن رشد - أنه كان يسير نحو تأويلها بحذر ، وتوعدة ، ويسدل على نفيها ستارا من الغموض الذي اعتاده في سائر الصفات الخبرية حرما منه كما يزعم - . على عقيدة الجمهور ، الذين لا تقوى عقولهم على فهم التأويل .

وليس هناك أدنى شك في أن ابن رشد موول لها ، ولأمثالها من الصفات الخبرية ... ومذهب السلف - رحمهم الله - هو إثبات ما أثبتته الله لنفسه من الصفات في كتابه الكريم ، وإثبات ما أثبتته له الرسول العظيم

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٩ .

إثباتا يليق بجلاله - تعالى - من غير تعطيل ، أو تأويل ، أو تشبيه أو تمثيل .

والمذهب الذي كان عليه سلف الأمة ، وأئمتها ، وأهل العلم :
كالإمام أحمد ، والإمام البخاري وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم ، هو اتباع
النصوص الثابتة بالقرآن والسنة ، والإيمان بها كما وردت . وقد اتفق
سلف الأمة على أن الله - تعالى - يوصف بما وصف به نفسه في كتابه العظيم ؛
لأنه ليس هناك في البشر أحد أعلم بصفات الله من الله سبحانه ، قال تعالى :
﴿ أَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ ﴾ (١) .

وكذلك يصفونه بما وصف به رسوله ، ويؤمنون بأحاديث الصفات
التي رواها الثقات إيماناً بلا تمثيل ، وتنزيهاً بلا تعطيل ؛ لأنه لا يعلم
صفات الله بعد الله إلا رسوله الذي أرسله إلى عباده ، فطاعة الرسول واجبة ،
قال تعالى :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ ، وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ، وَأُولِي
الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ
بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (٢)

ولأنه - صلى الله عليه وسلم - لا يقول إلا حقاً ، قال تعالى :
﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾ (٣)

وقال تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا
مَّا تُؤْمِنُونَ ، وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَلَوْ تَقَوَّلَهُ
عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقْدَامِ لَآخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ، ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ، فَمَا مِنْكُمْ
مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ... ﴾ (٤)

فيجب على المسلم أن يؤمن بالصفات التي وصف الله بها نفسه ،

(١) سورة البقرة ، الآية : (١٤٠) .

(٢) سورة النساء ، الآية : (٥٩) .

(٣) سورة النجم ، الآية : (٥٩) .

(٤) سورة الحاقة ، الآيات : (٤٧ - ٤٠) .

ووصفه بها رسوله - صلى الله عليه وسلم - من غير تشبيه لصفات الله بصفات خلقه ، إثباتا بلا تمثيل ، وتنزيها بلا تعطيل .

والدليل على تنزيهه قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (١) .

وقوله تعالى : ﴿ هل تعلم له سميا ﴾ (٢) ، وقوله تعالى : ﴿ فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون ﴾ (٣) ، وقوله تعالى : ﴿ فلا تضربوا لله الأمثال ﴾ (٤)

ومن ظن أن صفات الخالق تشبه صفات خلقه فهو ضال جاهل ؛ بل يجب إثبات الصفات على أساس من التنزيه والتقديس ، وأنه ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ ؛ فله سبحانه الصفات التي تليق بجلاله وعظمته ، لاتشبه صفات الخلق في شيء ولا يدرك حقيقتها إلا هو سبحانه وتعالى ، وأن ينزه الله عن الشبيه ، والشريك ، والمثيل علوا كبيرا .

وبناء على هذا المنهج فقد ثبت في الصحيح عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن لله تبارك وتعالى صورة ؛ فيجب علينا الإيمان بذلك إيمانا كاملا ، ولا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا ، ولا متوهمين بأهوائنا ، ولا نحاول معرفة كيفيتها ، أو إدراك حقيقتها ، أو تشبيهها بالصورة الجسمية تعالى الله عن ذلك ؛ بل نثبت لله ما أثبتته النص حقيقة ، ثم نفوض علم الكيفية والحقيقة - فقط - لله وحده .

وقد جاء في حديث الرواية - الطويل - الذي رواه أبو هريرة قال قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ((... ..)) ، يجمع الله الناس يوم القيامة ، فيقول من كان يعبد شيئا ؛ فليتبعه ، فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس ، ويتبع من كان يعبد القمر القمر ، ويتبع من

-
- (١) سورة الشورى ، الآية : (١١) .
 - (٢) سورة مريم ، الآية : (٦٥) .
 - (٣) سورة البقرة ، الآية : (٢٢) .
 - (٤) سورة النحل ، الآية : (٧٤) .



كان يعبد الطواغيب الطواغيت ، وتبقى هذه الأمة فيها شافعوها — ،
أو منافقوها ، شك إبراهيم . فيأتيهم الله فيقول أنا ربكم ، فيقولون
هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا ، فإذا جاء ربنا عرفناه فيأتيهم الله في
صورته التي يعرفون . فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه . (١)

وكذلك ورد إثبات الصورة في قوله — صلى الله عليه وسلم ،
((... ، ... ، ...) ، فيأتيهم الجبار في صورته التي رآوه فيها أول مرة ،
فيقول أنا ربكم ، فيقولون أنت ربنا فلا يكلمه إلا الأنبياء ، فيقول هل
بينكم وبينه آية تعرفونه ؟ فيقولون الساق ؟ فيكشف عن ساقه ، فيسجد
له كل مؤمن ، ويبقى من كان يسجد لله رباً وسمعة فيذهب كيما يسجد فيعود
ظهره طبعاً واحداً ...) (٢)

وعلى هذا فإن الأحاديث التي تثبت الصورة أحاديث صحيحة ،
وبمقتضى هذا نقول إن لله — سبحانه وتعالى — صورة يعرفها — إذا رآه
يوم القيامة — من عبده بالحق ، ولم يشرك به شيئاً ، فوجب الإيمان
بها كما وردت في النصوص الشرعية ، وهي صورة تليق بجلال الله وعظمته ،
لاتشبه صور المخلوقات ، ولا يحيط بها الإدراك البشري العاجز ، ولا يعرف
حقيقتها إلا هو جل جلاله .

فما أثبتته الله لنفسه ، أو أثبتته له رسوله يجب علينا أن نلتفاه
بالقبول ، ونؤمن به كما ورد من غير تعطيل ، ولا تمثيل ، ومن غيـر
تشبيه ، ولا تكييفه (٣)

(١) رواه البخاري : انظر : فتح الباري شرح صحيح البخاري ،
لابن حجر (كتاب التوحيد — باب قوله تعالى : وجوه يومئذ
ناضرة إلى ربها ناظرة) ح ١٣ ، ص ٤١٩ .

(٢) رواه البخاري : انظر : فتح الباري ، لابن حجر (كتاب التوحيد :
باب قوله تعالى : وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) ،
ح ١٣ ، ص ٤٢١ .

(٣) لمزيد من التفصيل في بيان مذهب السلف في الصورة ، والرد على
من أنكروها ، راجع : " ابن حزم وموقفه من الإلهيات — عرض
ونقد — ، د. أحمد الناصر ، الطبعة الأولى (الرياض : شركة
العيكات ١٤٠٦ هـ) ص ١٧٨ — ١٨٥ .

وعلى هذا درج علماء السلف يقول ابن قتيبة :

((... والذي عندي - والله تعالى أعلم - أن الصورة ليست
بأعجب من اليدين والأصابع والعين ، وإنما وقع الألف لتلك لمجيئها في
القرآن ، ووقعت الوحشة من هذه ؛ لأنها لم تأت في القرآن ، ونحن
نؤمن بالجميع ، ولانقول في شيء منه بكيفية ، ولا حد ...)) (١)

(١) تأويل مختلف الحديث ، لابن قتيبة ، الطبعة الأولى ، تحقيق :
عبد القادر أحمد عطا (مصر : مطبعة حسان ، ١٤٠٢ هـ) ،
ص ١٩٩ .

" مذهب ابن تيمية في التنزيه "

يوكد شيخ الإسلام ابن تيمية على أن القرآن الكريم قد اشتمل على الأدلة الشرعية العقلية التي تفضي إلى اليقين في المطالب الإلهية ، بحيث لا يحتاج بعد بيان الله الذي بيّنه في كتابه إلى بيان ، ومن تدبر معاني القرآن والسنة ، وجدها قد بينت مسائل العقيدة أكمل بيان ، وأن مافيهما من الحق والبيان لا يوجد في مذاهب المتكلمين ولا الفلاسفة ، ولا غيرهم من أهل الأهواء ؛ وأن الدليل العقلي الصحيح موافق لما جاء به القرآن والسنة ومعاضد لا مناقض ؛ فمن ((... تدبر الحقائق وجد كل من كان أقرب إلى التصديق بما جاءت به الرسل والعمل به ، كان أكمل عقلاً وسمعا ، وكل من كان أبعد عن التصديق بما جاءت به الرسل والعمل به ، كان أنقص عقلاً وسمعا .

ولاريب أن قول أهل التعطيل والإلحاد ، ومن دخل منهم من أهل الطول والإتحاد ، ومن شاركهم في بعض أصولهم المستلزمة لتعطيلهم وإلحادهم من سائر العباد - هي من ألسد الأقوال وأكذبها ، وأعظمها تناقضاً ، وأكثر الأمور أدلة على نقيضها ، من الأدلة العقلية والسمعية ؛ لكن اشتهر بعض أصولهم على كثير من أهل الإيمان ؛ فظنوا أن ذلك برهان عقلي معارض للقرآن الإلهي ، ولم يعلموا أن البرهان موافق للقرآن ، معاضد لا مناقض معارض ، وأن دلائل الآيات والآفاق العيانة موافقة للدلائل القرآنية ؛ إذ كانت أدلة الحق شهوداً صادقين ، وحكاماً لا يثبت عندهم إلا الحق المبين ... (١) .

ويرى ابن تيمية أن الجهمية ، والمعتزلة ، وأهل البدع والأهواء ، قد قلبوا الحقائق ، وأوقعوا الناس في الاختلاف والحيرة ، بسبب جدلهم

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، الطبعة الأولى ، بتحقيق : د. محمد رشاد سالم (الرياض : مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود ، ١٣٩٩ هـ) ، ج ٧ ، ص ٨٣ .

الذي لا ينتهي عند حد ، وتفريعاتهم التي لا يحصرها عد ؛ فضلا عن اصطلاحاتهم التي ابتدعوها في العقيدة الإسلامية ؛ كالجوهر ، والعرض ، والحيز ، والجسم ، ونحو ذلك ، وفي هذا المعنى وجدناه يقول :

((... والجهمية النفاة المعطلة قلبوا حقائق الأدلة والبراهين العقلية ، والسمعية ، ثم ادعوا أن معهم دلالات عقلية تعارض الآيات السمعية ، فحرفوا الآيات ، وبدلوها بالتأويل بعد أن أفسدوا العقول بزخرف الأباطيل ...)) (١)

ويجب الرجوع في مسائل العقيدة إلى الكتاب الحكيم ، وصحيح السنة ؛ لأن هذين المصدرين هما اللذان يجب الرجوع إليهما في مسائل النزاع قبل كل شيء ؛ فإن الآراء الفلسفية ، والأقوال الكلامية لاتنهض بدرك هذا المطلوب العظيم ، وما يقال من أن القرآن والسنة لم يبيّنا مسائل العقيدة ، ولم يحررا موضع النزاع فيها قول فاسد ، وقولهم أن أدلة القرآن ليست أدلة عقلية ، قول باطل ؛ بل أدلة القرآن أدلة شرعية عقلية صحيحة .

والقرآن الكريم لم يقتصر على مجادلة المشركين ، وبيان خطئهم في قضية التنزيه والتوحيد فحسب ؛ بل بيّن ماوقع فيه اليهود والنصارى من أخطاء جسيمة في أمور العقيدة ، وجادلهم فيما حرفوه ، وبدّلوه من دين الله القيم ، ونزه نفسه عما وصفه به كل من اليهود والنصارى من نقائص وعيوب .

وكذلك الرسول - صلى الله عليه وسلم - قد بيّن لأصحابه مسائل العقيدة أكمل بيان ؛ فبيّن لهم التوحيد ، وما ينافيه ، ووضح لهم ما يقدح في التنزيه ، وما يقرب من الشرك ، ويوصل إليه من امتقاد ، أو قول ، أو عمل .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٧ ، ص ٨٤ .

وقد كان اليهود يأتون للرسول - صلى الله عليه وسلم - ؛ فيسألونه عن مسائل تتعلق بالصفات الخيرية ، ويشبتون عنده بعض الصفات التي وردت في التوراة فلم ينكر ذلك عليهم ، ولم يقل لهم إثبات الصفات يقدره في التنزيه ، أو يلزم منه التجسيم كما فعل المعطلة والجهمية من بعد . ولو رأى عليه السلام في إثبات الصفات ما يقدره في تنزيه الرب ، وينافي التوحيد الصحيح لنبيه عليه سدا لذرائع الشرك ، وحماية لجناب التوحيد ؛ وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية :

((...)) ومما يوضح الأمر في ذلك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد ظهر ، وانتشر ما أخبر به من تبديل أهل الكتاب وتحريفهم ، وما أظهر من عيوبهم وذنوبهم ، وتنزيهه لله عما وصفوه به من النقائص والعيوب ؛ كقوله تعالى : ﴿ لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا ، وقتلهم الأنبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق ﴾ (١) .

وقوله تعالى : ﴿ ... وقالت اليهود بيد الله مغلولة غلقت أيديهم ولعنوا بما قالوا ؛ بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء ، وليزيـدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا ﴾ (٢)

وقوله تعالى : ﴿ ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب ﴾ (٣) . ونزه نفسه عما وصفوه به من الفقر ، والبخل ، والإعياء ، فالإعياء من جنس العجز المنافي لكمال القدرة . والفقر من جنس الحاجة إلى الغير المنافي لكمال الغني ، والبخل من جنس منع الخير وكراهة العطاء ، المنافي لكمال الرحمة والإحسان ، وكمال القدرة والرحمة ، ... ، ... ، وقد نزه الله - سبحانه - نفسه في القرآن عما زعمته النصارى من الولد والشريك ، فقال تعالى : ﴿ يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى

(١) سورة آل عمران ، الآية : (١٨١) .

(٢) سورة المائدة ، الآية : (٦٤ ، ٦٥) .

(٣) سورة ق ، الآية : (٢٨) .

ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسوله ولاتقولوا انتهوا خيرا لكم إنما الله إله واحد سبحانه ﴿ (١) ... ﴾ (٢)

وقال تعالى : ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعا ﴾ (٣)

وقال تعالى : ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ، وما من إله إلا الله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم ﴾ (٤)

ثم إنه جمع اليهود والنصارى في قوله : ﴿ وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون ﴾ (٥)

... ، ... ، ... ، فإله - سبحانه - بين هذا الكفر الذي قاله بعضهم وعابه به ، فلو كان مافي التوراة من الصفات التي تقول النفاة إنها تشبيه وتجسيم فإن فيها من ذلك ما تنكره النفاة وتسميه تشبيها وتجسيما ؛ بل فيها إثبات الجهة وتكلم الله بالصوت ، وخلق آدم على صورته . وأمثال هذه الأمور . فإن كان هذا مما كذبتة اليهود وبدلتته - كان إنكار النبي - صلى الله عليه وسلم - لذلك وبيان ذلك أولى من ذكر ما هو دون ذلك ، فكيف والمنصوص عنه موافق للمنصوص في التوراة ؟ فإنك تجد عامة ما جاء به الكتاب والأحاديث في الصفات موافقا مطابقا لما ذكر في التوراة ... ﴾ (٦)

-
- | | |
|-----|---|
| (١) | سورة النساء ، الآية : (١٧١) . |
| (٢) | درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٧ ، ص ٨٦ ، ٨٧ . |
| (٣) | سورة المائدة ، الآية : (١٧) . |
| (٤) | سورة المائدة ، الآيتان : (٧٣ ، ٧٤) . |
| (٥) | سورة التوبة ، الآية : (٣٠) . |
| (٦) | درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٧ ، ص ٨٦ ، ٨٩ . |

والرسول - صلى الله عليه وسلم - بين من تحريف أهل الكتاب وتبديلهم لما جاءهم من الحق شيئا كثيرا ، ودمهم على ما وصفوا الله جل جلاله به من النقائص ، والعيوب : كقولهم أن الله فقير ، وأن الله بخيل ، وأنه تعب لما خلق السموات والأرض فاستراح - تعالى . الله عن قولهم علوا كبيرا . فلو كان إثبات الصفات فيه ما يقدح في التوحيد ، وأنه مفتري لبين الرسول أن اليهود قد افتروا على الله بإثباتهم الصفات ، ولعاتبهم على إثبات الصفات ، ودمهم بسبب ذلك ، وحذر أمته من إثبات الصفات .

لكن الرسول - صلى الله عليه وسلم - عندما لم ينكر على اليهود إثبات الصفات ، دل ذلك على أن إثبات صفات الكمال لله - تعالى - على ما يليق بذاته - سبحانه - لا يقدح في التوحيد ؛ وإنما الذي يقدح في التوحيد ويجب تنزيه الله عنه إنما هو وصفه بالنقائص والعيوب ويرى ابن تيمية :

((... أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يكن ينكر على أهل الكتاب ما يخبرون به من الصفات التي تسميها النفاة تجسيما وتشبيها ، وإنما ينكر عليهم ما وصفوا الله تعالى به من النقائص والعيوب

ولهذا لم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، وأئمة المسلمين أنهم ذموا أهل الكتاب بما يدمهم به نفاة الصفات ، ولا يذكرون لفظ " التجسيم " ونحوه من الألفاظ التي أحدثها المحدثون : لا يمدح ولا ذم ، ولا يقولون ما تقولونه النفاة ...)) (١)

ويرى ابن تيمية أن الإيمان بنصوص الصفات الخبرية ، والأفعــــــــــــــــال الاختيارية ، والروية وغيرها ... ، وإثبات ماوردت به من الصفات دون

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٧ ، ص ٨١ .

تشبيه ، أو تمثيل ، أو تكييف لا يستلزم التجسيم ، ومثابهة الخالق لمخلوقاته طالما أننا آمننا بها دون تمثيل ، أو تكييف ، أو تشبيه .

ويقرر ابن تيمية أن اثبات الصفات الخيرية لا يقدح في التنزيه ، ولا يخذش التوحيد الذي هو أصل دعوة الرسل ؛ ولو كان إثباتها قادحاً في التنزيه لما ورد به القرآن والتوراة . (١)

وليفوته - رحمه الله - أن يعزّز هذا المعنى بأحاديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - التي تدل على أن إثبات الصفات قد وردت به في التوراة ، وأن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لم ينكر على اليهود عندما أخبروه بما ورد في كتابهم من إثبات الصفات ، في حين أنكروا عليهم تحريفهم لكتابهم ، وعدم تنزيه الرب - سبحانه - عن النقائص والعيوب ؛ فلو كان في إثبات الصفات التي أثبتها الله لنفسه وأثبتها له رسوله ما يقدح في التوحيد ، ويقتضي التشبيه ، والتمثيل ، والتجسيم - كما يقول ذلك النفاة والمعظلة - لبين الرسول لهم ذلك ؛ ففي الصحيحين عن عبد الله بن مسعود أن حبرا من اليهود جاء إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال : إن الله يوم القيامة يمسك السموات على أصبع ، والأرضين على أصبع ، والجبال على أصبع ، والشجر والثرى على أصبع ، وسائر الخلق على أصبع ، ثم يهزهن ، ثم يقول : أنا الملك ، أنا الملك - فضحك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تعجبا وتمديقا (٢) لقول الحبر ، ثم قرأ قوله تعالى : ﴿ وما قدرُوا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه ۝٥٥٠ ﴾ (٣)

- (١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٧٦ - ٧٨ .
 (٢) رواه البخاري (كتاب التفسير : باب (وما قدرُوا الله حق قدره) انظر : فتح الباري ، لابن حجر ، ج ٨ ، ص ٥٥٠ .
 ورواه البخاري أيضا - في : (كتاب التوحيد : باب قول الله تعالى (لما خلقت بيدي) ، انظر : فتح الباري ، لابن حجر ، ج ١٣ ، ص ٢٩٣ .
 ورواه مسلم : (كتاب صفة القيامة والجنة والنار) ؛ انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، الطبعة الثانية (بيروت : دار احياء التراث العربي ، ١٣٩٢ هـ) ، ج ١٣ ، ص ١٢٩ .
 (٣) رواية أبي هريرة في صحيح البخاري (كتاب التفسير : باب والأرض جميعا قبضته يوم القيامة) .
 انظر : صحيح مسلم بشرح النووي (كتاب صفة القيامة والجنة والنار : باب ابتداء الخلق ٥٥٠) ج ١٧ ، ص ١٣٣ .

وهذا الحديث قد رواه من هو من أعلم الصحابة ، وأعظمهم اختصاصا بالنبي - صلى الله عليه وسلم - عبد الله بن مسعود ، ورواه عنه وعن أصحابه من هو من أجل التابعين قدرا ، ورواه - أيضا - عبد الله بن عباس الذي هو أعلم الصحابة في زمانه ، وأصحاب ابن مسعود وابن عباس من أعظم التابعين علما ، وقدرا عند الأمة .

وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وفيهما - أيضا - من حديث ابن عمر في تفسير هذه الآية : (وما قدر الله حق قدره) ما يناسب هذا الحديث ، ويوافق قول أهل الإثبات . (١)

وقد فصل ابن تيمية ما أجمله ابن رشد في مسألة التنزيه ، حيث نجد أن ابن رشد قد قصر في حديثه عن التنزيه عما ذكره القرآن من آيات التقديس ، وتنزيه الخالق - سبحانه - نفسه عن النقائص والعيوب التي من شأنها أن تلحق المخلوق وتلازمه ويتنزه عن الإتيان بها الباري سبحانه .

فقد ذكر ابن رشد أن الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق - سبحانه - هي الصفات التي تلحق المخلوق ، فذكر النوم ، ومادونه مما يقتضي الففلة والسهو عن الإدراكات والحفظ للموجودات ، والنسيان والخطأ . ولا شك أن القرآن الكريم قد صرح بنفي هذه الصفات عن الخالق - سبحانه - ولكن إذا تدبرنا آيات القرآن نجد أن الله - سبحانه - قد ذكر في كتابه المبين من دلائل التنزيه ، وبراهينه ما لا يقدر أحد على أن يأتي بقريب منه ، وذكر فيه من أصناف الحجج ما ينتفع به عامة الخلق .

(=) وأما رواية ابن عمر التي أشار إليها ابن تيمية فهي في صحيح مسلم؛ انظر : صحيح مسلم بشرح النووي (كتاب طه القيامة والجنة والنار) ج ١٧ ، ص ١٣٢ ، ١٣٣ .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٨٠ .

وإذا كان ابن رشد قد قصر الحديث في التنزيهات على ماسبق ، فإن ابن تيمية قد فصل القول في التنزيه ، وأكمل ما قصر فيه ابن رشد . مستشهدا في ذلك بأدلة القرآن وبراهينه ، التي هي أدلة شرعية عقلية في آن واحد . وقد بين ابن تيمية ((٠٠٠ أن الطرق التي جاء بها القرآن هي الطرق البرهانية التي تحمل العلم في المطالب الإلهية : مثال ذلك أنه يستدل بقياس الأولى البرهاني ، لا يستدل بقياس التمثيل والتعديل ؛ وذلك أن الله - تعالى - ليس مماثلا لشيء من الموجودات ، فلا يمكن أن يستعمل في حقه قياس شمول منطقي تستوي أفراده في الحكم ، كما لا يستعمل في حقه قياس شمول منطقي تستوي أفراده في الحكم ، كما لا يستعمل في حقه قياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع ؛ فإنه - سبحانه - لا مشل له ، وإنما يستعمل في حقه من هذا ، وهذا قياس الأولى ، مثل أن يقال : كل نقص ينزه عنه مخلوق من المخلوقات ، فالخالق - تعالى - أولى بتنزيهه عنه ، وكل كمال مطلق ثبت لموجود من الموجودات ، فالخالق - تعالى - أولى بثبوت الكمال المطلق الذي لانقص فيه بوجه من الوجوه ؛ لأنه - سبحانه - واجب الوجود ، فوجوده أكمل من الوجود الممكن من كل وجه ؛ ولأنه مبدع الممكنات وخالقها ، فكل كمال لها فهو منه ، وهو معطيه ، والذي خلق الكمال ، وأبدعه ، وأعطاه أحق بأن يكون له الكمال ، ... ، ... ، ...

وكان المشركون يقولون إن الملائكة بنات الله ، كما حكى الله ذلك عنهم بقوله : ﴿ وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا ﴾ (١) وهم مع هذا يجعلون البنات نقصا وعيبا ، ويرون (الذكر) كمالا . فقال لهم : كيف تصفون ربكم بأنقص الوصفين ، وأنتم مع هذا لاترضون هذا لأنفسكم ؟ فهذا احتجاج عليهم بطريق الأولى في بطلان قولهم : أن له البنات ، ولهم البنين ، لم يحتج بذلك على نفي الولد مطلقا ، كما يقول من يفترى على القرآن .

(١) سورة الزخرف ، الآية : (١٩) .

قال تعالى : ﴿ ويجعلون لما لا يعلمون نصيبا مما رزقناهم
 تا الله لتسألن عما كنتم تفترون ﴾ (١) ، ويجعلون لله البنات - سبحانه -
 ولهم ما يشتهون وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من
 القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون ، أم يدسه في التراب ألا ساء
 ما يحكمون للذين لا يوفون بما بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى وهو
 العزيز الحكيم ، ... ، ... ، ... ، ويجعلون لله ما يكرهون وتمف آلسنتهم
 الكذب أن لهم الحسنى ، لاجرم أن لهم النار وأنهم مفرطون ﴾ (٢) .

فبيّن - سبحانه - أنهم يفضلون أنفسهم على ربهم ، ويجعلون لله
 ما يكرهون ، وأنهم يجعلون لأنفسهم ما يشتهون من الذكور ، ويرغمون أن الملائكة
 بنات الله ، وإذا بشر أحدهم بما جعل نظيره لله ظل وجهه مسودا يتوارى من
 القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ، ألا ساء
 ما يحكمون ؛ فبيّن الله أن هذا الحكم ، حكم سيء .

كما قال تعالى : في الآية الأخرى ﴿ ألكم الذكر وله الأنثى تلك
 إذا قسمة ضيزى ﴾ (٣) ، أي : قسمة جائرة .

وقال في الآية الأخرى : ﴿ وجعلوا له من عباده جزءا إن الإنسان
 لكفور مبين . أم اتخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنيين ، وإذا بشر
 أحدهم بما ضرب للرحمن مثلا ظل وجهه مسودا وهو كظيم . أو من ينشأ فـ في
 الحلية وهو في الخصام غير مبين ، وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن
 إناثا أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون ﴾ (٤)

فقال تعالى مقيما للحجة مخاطبا باستفهام الإنكار المبين ،
 لبطلان ما أنكره وامتناعه ، وأن ذلك مستقر في الفطر : ﴿ أم اتخذ مما يخلق
 بنات وأصفاكم بالبنيين ﴾ (٥) فإنه لو قدر على سبيل الفرض أن يتخذ

-
- | | |
|-----|--------------------------------------|
| (١) | سورة النحل ، الآية : (٥٦) . |
| (٢) | سورة النحل ، الآيات : (٥٧ - ٦٢) . |
| (٣) | سورة الحج ، الآية : (٢١ - ٢٢) . |
| (٤) | سورة الزخرف ، الآيات : (١٥ - ١٩) . |
| (٥) | سورة الزخرف ، الآية : (١٦) . |

أولاداً ، أكان يتخذ مما يخلق بنات ويصفيكم بالبنيين ؟ ! أي : يجعل البنين صافين لكم لا يشرككم في اتخاذ البنين ، بل تكونون أنتم مخصوصين بخير الصنفين ، وهو - سبحانه - مخصوص بالصنف المنقوص ؟ !

ثم ذكر عنهم ما يبين فرط نقص البنات عندهم ، فقال : ﴿ وإدا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلاً ﴾ (١) : وهن الإناث - كما ذكر في سورة النحل ، أي : بالذي جعله مثلاً للرحمن ، وهن البنات اللاتي جعل للرحمن مثلهن فضربه للرحمن مثلاً أي جعله له مثلاً حيث مثل له به الملائكة الذين جعلهم بنات الله ، فجعلهن يماثلن البنات اللاتي جعل الرحمن مثلهن ، فضرب للرحمن - أي جعل له - مثلاً ، يماثل البنات اللاتي إدا بشر أحدهم بها ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . (٢)

ثم بين نقص النساء فقال : ﴿ أو من ينشأ في الخلية ﴾ (٣) وهن النساء تربين في الخلية (وهو في الخصام غير مبين ، وهي المرأة لا تكاد تتكلم بحجة لها ، إلا كانت عليها) فبين أنهن من نقصهن يكملن بالخلية التي تربينهن في أعين الرجال ، وهي لاتبين في الخصام : وعدم البيان صفة نقص ، فإن الله ميز الإنسان بالنطق والبيان الذي فضله به على سائر الحيوان ، كما قال تعالى : ﴿ الرحمن علم القرآن • خلق الإنسان • علمه البيان ﴾ (٤)

وقد بين القرآن الكريم قضية التنزيه بيانا شافيا ، فجادل أهل الكتاب وناقشهم في مسائل كثيرة من مسائل العقيدة عامة ، ومسألة التنزيه خاصة ، حيث بين ظلالهم عندما وصفوا الله بأوصاف لاتليق به - سبحانه -

(١) سورة الزخرف ، الآية : (١٧) •

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٧ ص ٣٦٢-٣٦٥

(٣) سورة الزخرف ، الآية : (١٨) •

(٤) سورة الرحمن ، الآية : (٣) •

وبيّن أنهم لم ينزهوا الله - سبحانه - تنزيها يليق بجلاله ، ويتلاءم مع الدعوة إلى التوحيد الخالص ، وتنزيه الخالق ، وعدم الإشراك به : تلك الدعوة التي بعث بها جميع الرسل - عليهم صلوات الله وسلامه - من لادن نوح عليه السلام حتى محمد صلى الله عليه وسلم ، قال تعالى : ﴿ ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ﴾ (١) .

وقال تعالى : ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ﴾ (٢) .

فقد أشار مزاعم النصارى بالوهية نبي الله عيسى - عليه السلام - وأبطالها وناقش فرق النصارى المختلفة التي اعتنقت وجهات نظـر متباينة بخصوص طبيعة المسيح ابن مريم ، ووضح أن التثليث الذي قال به جم غفير من النصارى انحراف طرأ على دعوة المسيح الصحيحة . فدعوته دعوة إلى التوحيد الخالص . ونفي الشرك بالله شأنه في ذلك شأن سائر الأنبياء .

وقد بيّن القرآن دعوة المسيح الحقيقية التي بعثه الله بها ، وأنه قد دعا إلى التوحيد وإفراد الله بالعبادة - كسائر الرسل - ؛ ولكن المسيحيين ضلوا في دعوته ، وافتروا على المسيح غير الحق ، وحرفوا الكتاب المنزل عليهم ، ولهذا توعدهم الله سبحانه .

قال الله تعالى : ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ﴾ . وقال المسيح يابني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار . ومال للظالمين من أنصار .

لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد ، وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسّ الذين كفروا منهم عذاب أليم . أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم . ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه مديقة كانا يأكلان الطعام انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يومفكون ﴾ (٣)

(١) سورة النحل ، الآية : (٣٦) .

(٢) سورة الأنبياء ، الآية : (٢٥) .

(٣) سورة المائدة ، الآيات : (٧٢ - ٧٥) .

وقال تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلهِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَادُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبُ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝ (١) ﴾

فقد نزه الله نفسه في هذه الآيات عما قاله النصارى ، وبَيَّن - سبحانه - أن المسيح ابن مريم ، وأمه عبدان من عباد الله كسائر الناس ، وليس - بالهين ، وليس المسيح بآله كما زعم ذلك بعض فرق النصارى ، وماداما كذلك فإنهما لا يستحقان شيئا من الإلهية ، أو صرقشيء من العبادة لهما ، فهما لا يقدران على دفع ضرر ، ولا إيصال نفع لمن عبدهما .

وكذلك نزه الله نفسه عما اعتقده المشركون في أصنامهم عندما عبدوها ، وصرفوا لها شيئا من العبادة من دون الله - رغم - أنها لاتضر ولا تنفع . ونلاحظ ان ابن رشد قد تناول مسائل التنزيهات باجمال شديد ، وقصر التنزيه على مسائل معينة كمسألة : نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق ، ومسألة الجسمية ...

ونلاحظ أيضا أنه أدرج في مباحث التنزيه مسائل ليست منه ، كمسألة الرومية وبعض الصفات الخبرية : التي نفاها ابن رشد عن الله ؛ رغم أنها تعد في الحقيقة مما يجب إثباته لله .

وأما شيخ الإسلام ابن تيمية فقد تناول قضية التنزيه من جميع جوانبها فنزه الله - سبحانه - عن جميع الأمور التي نزه الله نفسه عنها ، ونزه رنوله وقد بيَّن ابن تيمية أنه يدخل في التنزيه -الواجب إثباته لله- : مسألة الإخلاص لله في العبادة وعدم الشرك به ؛ فمن أشرك مع الله في العبادة ،

فقد جعل لله ندا ، وشريكا في عبادته ، ولم ينزهه عن الشريك والمثيل .
وأن المشركين عندما عبدوا الأصنام واتخذوا الأوثان ، فإنهم لم ينزهوا الله ،
ويوحدوه ، ويقدروه حق قدره ؛ ولهذا شنع القرآن عليهم ، وبيّن ضلالهم .

وقد ذكر ابن تيمية أن من ضمن الآيات التي صرح القرآن فيها بتنزيهه
الخالق - سبحانه - قوله تعالى :

﴿ أفرايتم اللات والعزى ، ومناة الثالثة الأخرى ، ألكم الذكر
وله الأنثى . تلك إذا قسمة ضيزى ﴾ (١)

يقول ابن تيمية :

((...)) وهذه جعلوها شركاء له تعبد من دونه ، سموها بأسمائه مع
التأنيث ، كما قيل : إن اللات من الإله ، والعزى ، من العزيز ، وصاة من
منى يماني إذا قدر ، وكانوا يسمونها الربة ، وهم سموها بهذه الأسماء
التي فيها وصفها لها بالإلهية ، والعزة والتقدير والربوبية ، وهي أسماء
سموها هم وآباؤهم ما أنزل بها من سلطان : أي من كتاب وحجة ؛ فإن الله
- تعالى - لم يأمر أحدا بأن يعبد أحدا غيره ، ولم يجعل لغيره شركاء فلي
إلهيته ، (٢) كما قال تعالى : ﴿ واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا
أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون ﴾ (٣) .

كما ذكر الإمام ابن تيمية - رحمه الله - أن القرآن الكريم صرح
بتنزيه الخالق - سبحانه - عن الشريك والولد ، وفي هذا المعنى يقول :
﴿ ... وهو - سبحانه - دائما ينزه نفسه في كتابه العزيز عن الشريك
والولد ، كما ذكره في سورة النحل : حيث قال : ﴿ ويجعلون لما لا يعلمون
نصيبا مما رزقناهم ... ﴾ (٤)

(١) سورة النجم ، الآيات : (١٩ - ٢٢) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٧ ، ص ٢٦٦ .

(٣) سورة الزخرف ، الآية : (٤٥) .

(٤) سورة النحل ، الآية : (٥٦) .

وقال :

﴿ وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك ، ولم يكن له ولي من الدال وكبره تكبيرا ﴾ (١)

وقال تعالى : ﴿ تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا ، الذي له ملك السموات والأرض ولم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك ﴾ (٢)

وقال تعالى : ﴿ قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ﴾ (٣)

وقال تعالى : ﴿ وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يظنون ﴾ (٤)

وقال سبحانه حكاية عن الجن : ﴿ وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا ﴾ (٥).

ويرى ابن تيمية أن أدلة القرآن على تنزيه الرب عن النقائص والعيوب ، أدلة قوية في الحجة والبرهان ، وقد تضمنت الآيات القرآنية إبطال قول المبطلين من المشركين والصابئة ، وأهل الكتاب ، وتضمنت إبطال ما كان يزعمه مشركوا العرب ، وما كان يزعمه النصارى من مزاعم باطلة ، لاتليق بالخالق - سبحانه - كزعم بعض أهل الكتاب أن الله اتخذ صاحبة أو ولدا . وقد رد الله عليهم هذا الافتراء ، وذكر الحجج المناسبة للمطلوب ، فقال تعالى :

﴿ وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما في السموات والأرض كل له قانتون بديع السموات والأرض ، وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون ﴾ (٦)

(١) سورة الاسراء ، الآية : (١١١) .

(٢) سورة الفرقان ، الآيتان : (١ - ٢) .

(٣) سورة الاخلاص ،

(٤) سورة الانعام ، الآية : (١٠٠) .

(٥) سورة الجن ، الآية : (٣) .

(٦) سورة البقرة ، الآية : (١١٧) .

يقول ابن تيمية : ((٠٠٠ ثم بيّن - سبحانه - أنه مبدع للسموات والأرض ، والإبداع خلق الشيء على غير مثال ، بخلاف التولد الذي يقتضي تناسب الأصل والفرع وتجانسهما والإبداع خلق الشيء بمشيئة الخالق وقدرته ، مع استقلال الخالق به ، وعدم شريك له ، والتولد لا يكون إلا بجزء من المولد بدون مشيئته وقدرته ، ولا يكون إلا بانضمام أصل آخر إليه (١) .

وقال تعالى : ﴿ أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ﴾ (٢) ؛ فبين بطلان كون الولد له من غير صاحبة ؛ لقوله : ﴿ ولم تكن له صاحبة ﴾ ، فإن التولد لا يكون إلا من أطلين ، وليس في الموجودات ما يكون وحده مولداً لشيء ؛ بل قد خلق الله تعالى من كل شيء زوجين ، وهو - سبحانه - الفرد الذي لازوج له ٠٠٠)) (٣)

ويرى ابن تيمية أن براهين القرآن ودلائله على تنزيه الخالق - سبحانه - براهين شرعية ، يقبلها العقل ، ويؤديها النقل ، وتطمئن لها النفس ، وتتجه إليها الفطرة السليمة ، كقوله تعالى : ﴿ وخلق كل شيء ﴾ (٤) ؛ ((٠٠٠ وذلك بيان لأنه إذا كان خالقاً لجميع الأشياء ، فكيف يكون فيها ما هو متولد عنه ؟ والجمع بين الخلق والتوليد ممتنع ، كما يمتنع الجمع بين التولد والتعبد ٠٠٠)) (٥)

كما قال تعالى : ﴿ وقالوا اتخذ الرحمن ولداً . لقد جئتم شيئا إداً تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هداً . أن دعوا للرحمن ولداً . وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً . إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً . لقد أحصاهم وعدهم عدداً . ﴾ (٦) .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٧ ، ص ٣٦٨ .

(٢) سورة الانعام ، الآية : (١٠١) .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٧ ، ص ٣٦٨ .

(٤) سورة الفرقان ، الآية : (٢) .

(٥) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٧ ، ص ٣٧٢ .

(٦) سورة مريم ، الآيات : (٨٨ - ٩٤) .

وقال تعالى : ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ ۚ بَلْ عِبَادٌ

(۱) مكرمون

ثم ذكر الإمام ابن تيمية أن من الصفات التي نزل الله بها نفسه

في كتابه صفة العجز ، فقال تعالى : ﴿ أَفَعَيْنَا بِالْأَوَّلِ ﴾ (٢)

... ، ... ، ... ، فالعبي بالامر يكون عاجزا عنه ، مثل : أن لا يدري

• ما يفعل فيه

فقال سبحانه باستفهام الإنكار المتضمن نفي ما استفهم عنه ، وأن

ذلك معلوم عند المخاطب : ﴿ أفغينا بالخلق الأول ﴾ فلم نكن عالمين

بما نضع فيه ، ولا قادرين عليه ؟ أم خلقناه بعلمنا وقدرتنا ، وأتينا فيه

من الاحكام والاتقان بما دل على كمال علمنا وحكمتنا وقدرتنا ...؟ (((۳)

ويرى ابن تيمية أن طريقة السلف فيما يثبتونه للرب من صفات

الكمال ، ونعوت الجلال ، وما ينفونه عنه من النقائص والعيوب ، هي طريقة

القرآن الكريم ، واتباع منهجه القويم .

ويرى ابن تيمية أن القرآن الكريم قد ورد فيه آيات كثيرة تنزهه

الخالق وتقدسهُ عن صفات النقص والعيب التي تلحق المخلوق ، ولاتليق

بجلال الخالق - سبحانه - وثبتت له صفات الكمال التي تليق به جل وعلا .

وَأَن السَّلفَ - رَحِمَهُمُ اللّهُ - اتَّبِعُوا هَذَا الْمَنْهَجَ فَاشْتَبَوْا لِلّهِ مَا أَشْتَبَهَ

لنفسه من غير تمثيل ولا تشبيه ، ولا تكييف ، ولا تعطيل ، ونفوا عنه

— سبحانه — مانفاه عن نفسه في كتابه ، وعلى سنة رسوله من صفات النقص .

وإذا أرادوا الاستدلال على صفات الخالق ، أو نفي صفات النقص

والعيب عنه - سبحانه - فإنهم يستعلمون قياس الأولى اتباعا للقرآن الكريم

(١) سورة الأنبياء ، الآية : (٢٦) .

(٢) سورة ق ، الآية : (١٥) .

(٣) در تعارض العقل والنقل ، لابن تیمیة ، ٧ ج ، ص ٣٨٠ .

ذلك أن الأقيسه العقلية البرهانية المذكورة في القرآن هي مبنية على قياس الأولى ، لا على قياس شمول يستوي أفرادها ، ولا على قياس تمثيلي ؛ فإن الخالق - سبحانه - له المثل الأعلى ؛ فلا مثيل له ، ولا ند له ، ولا كفو له - سبحانه - ولا يجتمع - جل وعلا - هو وغيره تحت قضية كليّة يستوي فيها جميع أفرادها ، وفي هذا المعنى وجدناه يقول :

((... لما كانت طريقة القرآن فيما يشبهه للرب ، وينفيه عنه مبنية على برهان الأولى ، لا على البرهان الذي تستوي أفرادها ، أو يماثل فرعه أصله .

قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى ﴾ (١) بعد قوله : ﴿ وَإِذَا بَشَّرْ أَحَدَهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴾ (٢)

وقال تعالى : في الآية الأخرى : ﴿ وَإِذَا بَشَّرْ أَحَدَهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ ﴾ (٣) ، أي : بما ضربه للرحمن مثلا ، والمثل الذي ضربوه له هو البنات ، وهو عندهم مثل سوء مذموم معيب .

فقال تعالى : ﴿ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ ﴾ (٤) ، ... ، ... ، ... ، والله تعالى له المثل الأعلى ، فلا يضرب له المثل المساوي ؛ إذ لا كفو له ، ولا ند ، فضلا عن أن يضرب له المثل الناقص ، ولا يكتفي في حقه بالمثل العالي ؛ بل له المثل الأعلى ؛ إذ هو الأعلى - سبحانه - ...)) (٥) .

وكما نزه الله نفسه عن الأولاد ، نزه نفسه عن الشركاء ، يقول ابن تيمية : ((... ونظير ما ذكره - سبحانه - في الأولاد ، ما ذكره في

(١) سورة النحل ، الآية : (٦٠)

(٢) سورة النحل ، الآية : (٥٨) .

(٣) سورة الزخرف ، الآية : (١٧) .

(٤) سورة النحل ، الآية : (٦٠) .

(٥) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٧ ، ص ٣٨٨ .

الشركاء في قوله تعالى : ﴿ ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من مملكت أيماكم من شركاء في ما رزقناكم وأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم ﴾ (١) .

ومعنى الآية أنه : ((... إذا كان الواحد منكم ليس له من ممتلكاته شريك في ما رزقه الله ، بحيث يخاف ذلك المملوك كما يخاف السادة بعضهم بعضا ، فكيف تجعلون لي شريكا هو مملوكي ، وتجعلونه شريكا فيما يختص بي من العبادة ، والخافة ، والرجاء حتى تخافوه كمتسا تخافوني ؟ ...)) (٢)

وإذا كان ابن رشد يؤول صفتي السمع والبصر الثابتتين بنص القرآن والسنة ، ويرى أن ذلك تنزيها للخالق عن صفات المخلوقات ؛ فإن ابن تيمية - رحمه الله - اتبعا لمنهج القرآن الكريم ، والسنة النبوية يرى أن من التنزيه والتقديس للخالق إثباتهما مع التفاوت الكبير بين صفات الخالق والمخلوق . ويثبت ذلك بنصوص شرعية ، وبراهين عقلية ؛ فإثبات صفات الكمال لله - سبحانه - هو عند السلف ضربا من التنزيه وتعطيلها أو تأويلها قدح في تنزيه الخالق ، وتعطيل للذات عن صفاتها ، وهو لا يليق بذات الباري سبحانه ؛ ولهذا وجدناه يقول :

((... إن السمع والبصر من صفات الكمال فإن الحي السميع البصير أكمل من حي ليس بسميع ولا بصير كما أن الموجود الحي أكمل من موجود ليس بحي ، والموجود العالم أكمل من موجود ليس بعالم ، وهذا معلوم بضرورة العقل . وإذا كانت صفة كمال فلولم يتصف الرب بها ، لكان ناقصا ، والله منزّه عن كل نقص ، وكل كمال محض لانقص فيه فهو جائز عليه ، وما كان جائزا عليه من صفات الكمال فهو ثابت له فإنه لو لم يتصف به ،

(١) سورة الروم ، الآية : (٢٨) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٧ ، ص ٢٨٩ .

لكان شبوته له موقوفا على غير نفسه ، فيكون مفتقرا إلى غيره في ثبوت الكمال له / وهذا ممتنع إذا لم يتوقف كمال إلا على نفسه ، فيلزم من ثبوت نفسه ثبوت الكمال لها ، وكل ما ينزه عنه فإنه يستلزم نقضا يجب تنزيهه عنه .

- وأيضا - فلو لم يتمف بهذا الكمال ، كان السميع والبصير من مخلوقاته أكمل منه .

ومن المعلوم في بداية العقول أن المخلوق لا يكون أكمل من الخالق إذ الكمال لا يكون إلا بأمر وجودي ، والعدم المحض ليس فيه كمال ، وكل وجود للمخلوق ، فالحق خالقه ، ويمتنع أن يكون الوجود الناقص مبدعا وفاعلا للوجود الكامل ؛ إذ من المستقر في بداية العقول أن وجود العلة أكمل من وجود المعلول ، دع وجود الخالق الباري الصانع ، فإنه من المعلوم بالإضطرار أنه أكمل من وجود المخلوق المصنوع المفعول ...)) (١)

وإذا كان ابن رشد يؤول صفتي السمع والبصر ، ويقول بعينية الصفات مما يرجع في حقيقة الأمر إلى التعطيل ونفي الصفات ويزعم أن هذا القول في الصفات توحيد وتنزيه - فإن ابن تيمية على نقض هذا القول تماما ؛ حيث يرى أن هذا الرأي في الصفات باطل ، وقادح في تنزيه الخالق - سبحانه - ؛ لأن ((... نفي هذه الصفات نقائص مطلقا سواء نفيت عن حي ، أو جماد ، وما انتفت عنه هذه الصفات لا يجوز أن يحدث عنه شيء ، ولا يخلق له ولا يجيب سائلا ، ولا يعبد ، ولا يدعى كما قال الخليل : ﴿ يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ﴾ (٢) .

وقال إبراهيم لقومه : ﴿ هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم - أو يضرون قالوا : بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون ﴾ (٣)

(١) شرح العقيدة الأصهبانية ، لابن تيمية ، (مصر : دار الكتب

الحديثة ، (ص ٨٥ .

(٢) سورة مريم ، الآية : (٤٢) .

(٣) سورة الشعراء ، الآية : (٧٣) .

وهذا لأنه من المستقر في الفطر أن مالا يسمع ، ولا يبصر ، ولا يتكلم
لا يكون ربا معبودا ، كما أن مالا يفني شيئا ، ولا يهدي ، ولا يملك ضرا ،
ولا نفعا لا يكون ربا معبودا ، ومن المعلوم أن خالق العالم هو الذي ينفع
عباده بالرزق وغيره ، ويهديهم وهو الذي يملك أن يضرهم بأنواع الضرر ...
، ... ، ...

ولذلك من المستقر في العقول أن مالا يسمع ، ولا يبصر ، ولا يتكلم
ناقص عن صفات الكمال ؛ لأنه لا يسمع كلام أحد ، ولا يبصر أحدا ، ولا يأمر
بأمر ، ولا ينهى عن شيء ، ولا يخبر بشيء ، فإن لم يكن كالحى الأعمى الأصم
كان بمنزلة ما هو شر منه ، وهو الجماد الذي ليس فيه قبول أن يسمع ،
ويبصر ، ويتكلم ، ونفي قبول هذه الصفات أبلغ في النقص والعجز ، وأقرب
إلى اتصاف المعدوم ممن يقبلها ، واتصف بأضدادها ؛ إذ الإنسان الأعمى
أكمل من الحجر ، والإنسان الأبكم أكمل من التراب ، ونحو ذلك مما يوصف
بشيء من هذه الصفات .

وإذا كان نفي هذه الصفات معلوما بالفطرة أنه من أعظم النقائص
والعيوب ، وأقرب شيئا بالمعدوم ، كان من المعلوم بالفطرة أن الخالق أبعد
عن هذه النقائص والعيوب من كل ما ينفى عنه ، وأن اتصافه بهذه العيوب
من أعظم الممتنعات (١)

فالجهمية والمعظلة تنزيههم تنزيه مبتدع ، مخالف لما نزه الله
به نفسه في كتابه ؛ لأن تنزيه الجهمية والمعظلة هو : نفي ما وصف الله به
نفسه من الصفات ؛ حيث نزهوه عن أن يكلم رسله كلاما حقيقيا يليق بجلاله ،
ونزهوه عن استوائه على العرش ، وأن يصعد إليه الكلم الطيب ، ونزهوه عن
أن ينزل بلا كيف ، كيف يشاء ، ومتى شاء ، ونزهوه عن السمع والبصر ،
ونزهوه عن أن يتصف بصفة الوجه ، واليد ، والعين ، والساق ، والاستواء ،
والنزول ، والمجيء ، ونزهوه عن أن يراه المؤمنون بأبصارهم يوم القيامة .

(١) شرح العقيدة الأفهانية ، لابن تيمية ، ص ٨٧ - ٨٨ .

وهناك فرق كبير بين تنزيه الجهمية والمعتلة ، وتنزيه الرسل
لربهم - سبحانه - فإن الرسل جاؤوا بالإثبات المفصل ، والنفي المجمل ،
والجهمية قالوا : بعكس ذلك بالإثبات المجمل ، والنفي المفصل ؛ فتنزيه
الرسل ، ومن اتبعهم تنزيها من صفات النقص والعيب التي نزه الله بها نفسه ،
وإثباتا لصفات الكمال التي وصف الله بها نفسه في كتابه ، ووصفه بها رسوله
- صلى الله عليه وسلم - .

وأما تنزيه الجهمية فهو نفي للصفات ، وإنكار للرؤيه ، وإلحاد
في أسماء الله وصفاته .

وقد بين ابن القيم الفرق بين تنزيه الرسل ، وتنزيه المعتلة ،
في كلامه بديع يحسن بنا ذكره في هذا المقام ؛ يقول ابن القيم - رحمه
الله - :

((... والفرق بين تنزيه الرسل ، وتنزيه المعتلة أن الرسل
نزهوه - سبحانه - عن النقائص والعيوب التي نزه نفسه عنها وهي
المنافيه لكماله وكمال ربوبيته ، وعظمته ، كالسنة والنوم ، والغفلة ،
والموت ، واللفوب ، والظلم وإرادته ، والتسمي به ، والشريك ،
والمصاحبة ، والظهير ، والولد ، والشفيع بدون إذنه ، وأن يترك عباده
سدى هملا ، وأن يكون خلقهم عبثا ، وأن يكون خلق السموات والأرض وما بينهما
باطلا ، لالشواب ، ولا عقاب ، ولا أمر ، ولانهي ، وأن يسوى بين أوليائه
وأعدائه ، وبين الأبرار والفجار ، وبين الكفار والمؤمنين ، وأن يكون في
ملكه مالا يشاء ، وأن يحتاج إلى غيره بوجه من الوجوه ، وأن يكون لغيره معه
من الأمر شيء ، وأن يعرض له غفلة ، أو سهو ، أو نسيان ، وأن يخلف وعده ،
أو تبدل كلماته ، أو يضاف إليه الشر إما أو وصفا ، أو فعلا ؛ بل أسمائه
كلها حسنى ، وصفاته كلها كمال ، وأفعاله كلها خير ، وحكمة ، فهذا
تنزيه الرسل لربهم .

وأما المعتلون فنزهوه عما وصف به نفسه من الكمال ، فنزهوه عن
أن يتكلم أو يكلم أحدا ، ونزهوه عن إستوائه على عرشه ، وأن ترفع الأيدي

اليه ، وأن يصعد اليه الكلم الطيب ، وأن ينزل من عنده شيء ، أو تعرج اليه الملائكة والروح ، وأن يكون فوق عباده ، وفوق جميع مخلوقاته عاليا عليها ، ونزهوه أن يقبض السموات بيد والارض بيد أخرى ، وأن يمسك السموات على أصبع ، والارض على اصبع ، والجبال على اصبع ، والشجر على اصبع ، ونزهوه ان يكون له وجه وأن يراه المؤمنون بأبصارهم في الجنة وأن يكلمهم ويسلم عليهم ، ويتجلى لهم ضاحكا ، وأن ينزل كل ليلة الى السماء الدنيا فيقول : من (١) يستغفرني فأغفر له ، من يسألني فأعطيه ، فلا نزول عندهم ، ولا قول ، ونزهوه أن يفعل شيئا لشيء ، بل أفعاله لا لحكمة ، ولا لغرض مقصود ، ونزهوه ان يكون تام المشيئة نافذ الارادة بل يشاء ، ويشاء عباده خلافة فيكون ماشاء العبد دون ما شاء الرب ، ولا يشاء الشيء فيكون مالا يشاء ، ويشاء مالا يكون ، وسموا هذا عدلا ، كما سموا ذلك التنزيه توحيدا ، ونزهوه عن أن يحب أو يكره ، ونزهوه عن الرأفة ، والرحمة ، والفضب ، والرضا ، ونزهوه آخرون عن السمع (٢) والبصر ... فهذا تنزيه الملحدين والأول تنزيه المرسلين (٣) .

(١) الإشارة هنا إلى حديث النزول المشهور ، وهو مروي عن أبي هريرة - رضي الله عنه - وغيره من الصحابة من وجوه عدة . ونص الحديث في إحدى رواياته في : البخاري : ٥٢/٢ - ٥٣ (كتاب التهجد - باب الدعاء والطلاة من آخر الليل) " عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم قال - : ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير يقول : من يدعوني فأستجيب له ، من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له . وهو موجود أيضا في : البخاري : ٧١/٨ (كتاب الدعوات ، باب الدعاء نصف الليل) ، ١٤٣/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : يريدون أن يبدلوا كلام الله ، مسلم : ١٧٥/٣ - ١٧٦ (كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه) سنن أبي داود : ٤٧/٢ (كتاب الطلعة ، بساب أي الليل أفضل) ، : ٣١٤/٤٢ (كتاب السنة ، باب الرد على الجهمية ، المسند (ط . المعارف) الأرقام ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٣٦٧٣ ، ٣٨٢١ ، ٧٥٠٠ ، ٧٥٨٢ ، ٧٧٧٩ .

(٢) مثل بعض المعتزلة ، ومثل تأويل ابن رشد لصفتي السمع والبصر .

(٣) كتاب : الروح ، لابن القيم ، الطبعة الأولى ، بعناية : محمد اسكندر

يلدا (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٢ هـ) ص ٣٥٢ - ٣٥٤ .

الفصل الثاني

مسألة الجسميه

وتحت مبحثان :

- المبحث الأول : مسألة الجسميه عند ابن رشد .
- المبحث الثاني : رأي ابن تيميه في مسألة الجسميه .

المبحث الأول

مسألة الجسمية عند ابن رشد

اتضح لنا - مما سبق - أن من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق - سبحانه - ونزعه عن الإتيان بها " المماثلة " ؛ بمعنى أن الله - سبحانه - ليس كمثله شيء " وأنه تعالى ليس له مثل ، ولا ند ، ولا شبيه ، ولا يشبه أحدا من خلقه .

وقد بين ابن رشد أن الله لا يشبه أحدا من خلقه ، ولا يشبهه أحد من خلقه ؛ وهذا الذي يقوله ابن رشد قد أجمع عليه المسلمون كلهم ، ولا يستجيز منتم إلى الإسلام القول : بأن الله - سبحانه - يشبه أحدا من خلقه ، أو أن له - سبحانه - مثيلا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وبعد هذا ، انتقل إلى الحديث عن ((صفة الجسميه : هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها من الخالق ، أو هي من المسكوت عنها ؟

- فنقول : إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها ، ((... وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها))^(١) ؛ وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز . وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق ، كما فضل في صفة قدره وإرادته ، وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق ؛ إلا أنها في الخالق أتم وجودا ؛ ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام ، وعلى هذا الحنابلة ، وكثير من تبعهم ؛ ((^(٢)

(١) قال محقق الكتاب : سقطت من نسخة (أ)

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٠ ، ١٧١ .

ولما كان ابن رشد يرى أن المتكلمين قد أخطأوا على الشرع عندما صرحوا بتأويلاتهم التي لم يأت بها الله للجمهور، نجده يحيط هذه المسألة بسياس عظيم من الغموض والكتمان كعادته في كثير من المسائل ؛ ذلك أنه يرى أن في هذه المسألة سرا لا يقوى على فهمه عقل الجمهور ، ومن ثم ينبغي أن يحجب عنه وجه الحقيقة ؛ لأنه يرى أنه إذا صرح للجمهور بالرأي الذي يعتقده حقيقة ، فإن ذلك - كما يرى - مضر للجمهور ، ومفسد لعقيدته . وإذا سمح لعقل الجمهور أن يسرح في بحث هذه المسألة ، والخوض فيها فإنه سوف يسلك سبيلا وعرا ، ومطوفنا بالمخاطر والزلل ؛ وفي هذا المعنى يقول ابن رشد :

((... والواجب عندي في هذه الصفة أن يجري فيها على مناسج الشرع ، فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات ، ويجب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ وينهى عن هذا السؤال ...)) (١) .

ولو أن ابن رشد التزم هذا الظاهر من مذهبه ، لكان مصيبا للحق ، وموافقا لمذهب السلف ؛ لأن السلف لا يطلقون مثل هذه الألفاظ التي تفضي إلى التلميس والإيهام ، وتحتمل الصواب والخطأ فلا ينفون عن الله إلا مانفاه الشرع ، ولا يشبّهون الله إلا ما أشبّهه الشرع ، ودل عليه ؛ وأما ما لم يرد به الشرع فلا يطلقونه ؛ إلا إذا تبين معناه الصحيح الموافق للشرع ، فإن كان المعنى المراد صحيحا ، وموافقا لما ورد في الكتاب والسنة قبل ، وإلا رد .

وقد وضع ابن تيمية هذا المعنى بقوله : ((... وإنما المقصود التنبيه على أن السلف كانوا يراعون لفظ القرآن والحديث فيما يشبّهونه وينفونه عن الله من صفاته وأفعاله ، فلا يأتون بلفظ

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧١ .

محدث مبتدع في النفي والإثبات ؛ بل كل معنى صحيح ، فإنه داخل فيما أخبر به الرسول - صلى الله عليه وسلم - والألفاظ المبتدعة ليس لها ضابط ؛ بل كل قوم يريدون بها معنى غير المعنى الذي أراده أولئك ؛ كلفظ الجسم ، والجهة ، والحيز ، ... ونحو ذلك بخلاف ألفاظ الرسول فإن مراده بها يعلم ، كما يعلم مراده بسائر ألفاظه ، ولو يعلم الرجل مراده لوجب عليه الإيمان بما قاله مجملًا .

ولو قدر معنى صحيح والرسول - صلى الله عليه وسلم - لم يخبر به لم يحل لأحد أن يدخله في دين المسلمين ، بخلاف ما أخبره الرسول - صلى الله عليه وسلم - فإن التصديق به واجب .

والأقوال المبتدعة تضمنت تكذيب كثير مما جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم - وذلك يعرفه من عرف مراد الرسول - صلى الله عليه وسلم - ومراد تلك الأقوال المبتدعة ؛ ولما انتشر الكلام المحدث ، ودخل فيه ما يناقض الكتاب والسنة ، صار بيـــــان مرادهم بتلك الألفاظ وما احتجوا به لذلك من لغة ، وعقل بيـــــن للمؤمن ما يمنعه أن يقع في البدعة ، والضلal ، أو يخلص منها إن كان قد وقع - ويدفع عن نفسه في الباطن والظاهر ما يعارض إيمانه بالرسول - صلى الله عليه وسلم - من ذلك ...)) (١) .

ومع أن ابن رشد يرى في الظاهر من مذهبه أنه لا يجوز أن يقال في الباري - سبحانه - أنه جسم ، ولا أنه غير جسم ؛ بل يجري في هذه المسألة ((... على منهاج الشرع ، فلا يصرح فيها بنفي ، ولا إثبات ...)) (٢) ؛ إلا أن له في المسألة نفسها رأيا آخر ، احتفظ به لنفسه ، ولمن سمّاهم أهل البرهان ، وهذا

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٤ ، ص ٤٣٢ ، ٤٣٣ .

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧١ .

النفس أنها ليست بجسم ، وكذلك في الباري ؛ غير أنه

(((٠٠٠)) . [مفاتيح الغيب ، للرازي ، ٣٢ ج . الطبعة
الثالثة (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، التاريخ بدون)
ج ٢١ ، ص ٤٠] .

وأكبر مثال على هذا التصوّر المادي البحث للنفس مذكّره الأشعري
في المقالات عن أبو بكر الأمام المعتزلي الذي يقول : ((٠٠٠ الإنسان
هو الذي يرى ، وهو شيء واحد لروح له وهو جوهر واحد ، ونفس ؛
إلا ما كان محسوساً مدركاً)) (٠٠٠)

مقالات الإسلاميين ، للأشعري ، الطبعة الثالثة ، عني بتصحيحه
هلموت ريتز (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، بدون تاريخ)
ج ٢ ص ٣٣١ .

وكان الأمام لا يثبت الحياه والروح شيئاً غير الجسد ، ويقول : ليس
أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهده ، وكان
يقول النفس هي هذا البدن بعينه لا غير ، وإنما جرى عليها هذا
الذكر على جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشيء لا على أنها معنى
غير البدن (٠٠٠) . مقالات الإسلاميين ، للأشعري ، ص ٣٣٥ ،
٣٣٦ .

ويمضي أبو الهذيل العلاف المعتزلي في هذا الاتجاه ، فيقول :
((٠٠٠ الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان
٠٠٠)) مقالات الإسلاميين ، للأشعري ، ص ٣٢٩ .

وأما ابن حزم الظاهري فإنه يقول : ((٠٠٠ وذهب سائر أهل
الإسلام ، والملل المقررة بالمعاد إلى أن النفس جسم طويل عريض
عميق ذات مكان عاقلة مميزه ، معرفه للجسد ، وبهذا نقول .
والنفس والروح إسمان مترادفان لمسمّى واحد معناهما واحد)) (٠٠٠)

الفصل في الملل والأهواء والنحل ، لابن حزم ، الطبعة
الثانية (بيروت : دار المعرفة ١٣٩٥) ج ٥ ، ص ٧٤ .
وهكذا نلاحظ أن ابن حزم قد تصوّر النفس تصوراً مادياً
، وغلافي ذلك أيما غلو .

يمنع أن يخاطب الجمهور بهذه ؛ لأنه ممتنع في عقولهم ، فضرب

= ثانيا : وهذا الفريق قد عرف النفس بأنها جسم من مادة لطيفة مداخلية للبدن المحسوس ، وهذا الرأي يتضمن عدة آراء مختلفة :

أ - رأي يقول إن الروح عبارة عن أجسام نورانية سماوية ، لطيفة الجوهر على طبيعة ضوء الشمس ، وهي لاتقبل التحلل ، والتبدل ، ولا التفرق ، ولا التمزق ، فإذا تكون البدن ، وتم استعداده وهو المراد بقوله : (فإذا سويته) ، نفذت تلك الأجسام الشريفة السماوية الإلهية في داخل أعضاء البدن نفاد النار في الفحم ، ونفاد دهن السمسم في السمسم ، ونفاد ماء الورد في جسم الورد ، ونفاد تلك الأجسام السماوية في جوهر البدن ، وهو المراد بقوله : ونفذت فيه من روعي . ثم إن البدن مادام يبقى سليما قابلا لنفاد تلك الأجسام الشريفة بقي حيا ، فإذا تولدت في البدن أخلاط غليظة منعت تلك الأخلاط الغليظة من سريان تلك الأجسام الشريفة فيها ، فانفصلت عن هذا البدن ؛ فيحنثذ يعرض الموت)) .

وقد رجح الرازي هذا المذهب ، ومال إليه ، وقال : ((... فهذا مذهب قوي شريف يجب التأمل فيه فإنه شديد المطابقة لما ورد في الكتب الإلهية من أحوال الحياة والموت)) .
مفاتيح الغيب ، للرازي ، ج ٢١ ، ص ٤٤ .

وهذا الرأي الذي رجحه الرازي ، قد ذهب إليه ابراهيم بن سيار النظام المعتزلي (ت ٢٣١ هـ) فقد كان يرى أن ((... الإنسان في الحقيقة هو النفس والروح ، والبدن آلتها وقالبها ، ... ، ... ، وأن الروح جسم لطيف مشابه للبدن ، مداخل للقلب بأجزائه مداخل المائية في الورد ، والدهنية في السمسم ، والسمنية في اللبن ...)) .

الملل والنحل ، للشهرستاني ، تصحيح محمد سيد كيلاني (بيروت : دار المعرفة) ج ١ ، ص ٥٥ .
وقد ذهب إلى هذا الرأي - أيضا - إمام الحرمين الجويني

لهم أحسن الأمثال ، وأقربها ، كما ذكره في اسم النور ،

حيث قال : ((... الأظهر عندنا أن الروح أجسام لطيفة مشابهة للأجسام المحسوسة ، أجرى الله - تعالى - العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابهتها لها ، فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة . ثم الروح من المؤمن يعرج به ، ويرفع في حواصل طيور خضر إلى الجنة ، ويهبسط إلى سحيق من الكفرة ، كما وردت به الآثار ...)) .

الارشاد ، للجويني ، ص ٣٧٧ .

وقد ذهب إلى هذا الرأي الإمام ابن تيمية ، وابن القيم ، حيث نجده يقول : ((... روح الآدمي مخلوقة مبدعة باتفاق سلف الأمة وأئمتها ، وسائر أهل السنة ، وقد حكى إجماع العلماء على أنها مخلوقة غير واحد من أئمة المسلمين ... ، ... ، وكلما دل على أن الإنسان عبد مخلوق مريبوب ، وأن الله ربه وخالقه ، ومالكه ، وإلهه فهو يدل على أن روحه مخلوقة ...)) . مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٤ : ص ٢١٦ .

ويرى شيخ الإسلام ((... أن الإنسان عبارة عن البدن والروح معا ؛ بل هو بالروح أخص منه بالبدن ...)) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٤ ، ص ٢٢٢ .

وأنته ((... إن أريد بالمادة البدن ، وأن الروح مقارنة للبدن فهذا كلام صحيح ؛ لكن الروح معينه ، والبدن معين ، ومقارنه أحدهما للآخر ممكن ...)) . درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٣١ ، ٣٢ .

((وأما الخوض في مسألة الروح : هل هي قائمة بنفسها ، أم هي مرض ؟ فكلام الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمة في أن الروح : عين قائمة بنفسها تخرج من البدن ، وتتعد وتخرج ، وتنعم وتعذب ، وتتكلم وتسال وتجب ، وأمثال ذلك أكثر من أن يمكن سطره هنا ...)) . درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية

=

ج ٨ ، ص ٥٢

بالله وباليوم الآخر ، وقد بين أن ماذكره المتكلمون في نفي

وذكر في شرح الطحاوية أن من الناس من قال الروح ، هي

((... الدم الصافي الخالص من الكدره والعفونات ...)) .

شرح العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز ، ص ٤٤٣

وهناك قوم زعموا أن ذلك الجسم اللطيف من جنس النار .

وقوم زعموا أن ذلك الجسم اللطيف من جنس الهواء .

يقول الرازي : ((...)) ولم يقل أحد من العقلاء بأن الإنسان

مبارة عن أحد هذه الأعضاء . وأما الجسم الذي تغلب عليه

الماشية فهو الأخلط الأربعة . ولم يقل أحد في شيء منها

إنه الإنسان إلا في الدم : فإن منهم من قال : إنه هو الروح

بدليل أنه إذا خرج لزم الموت .

أما الجسم الذي تغلب عليه الهوائية ، والنارية فهو الأرواح ،

وهي نوعان :

- أجسام هوائية مخلوطة بالحرارة الفريزية متولدة إما فسي

القلب ، أو في الدماغ ، وقالوا : إنها هي الروح ، وأنها

هي الإنسان ، ثم اختلفوا :

- فمنهم من يقول الإنسان هو الروح الذي في القلب .

- ومنهم من يقول إنه جزء لا يتجزأ في الدماغ .

- ومنهم من يقول الروح عبارة عن أجزاء نارية مختلطة بهذه

الأرواح القلبية والدماغية وتلك الأجزاء النارية - وهي

المسماء بالحرارة الفريزية - هي : الإنسان ...)) .

مفاتيح الغيب ، للرازي ، ج ٢١ ، ص ٤٤ .

شالسا : ومن الباحثين من اعتبر الروح عرضا من الأعراض ، وقد ذهب إلى

هذا الرأي أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكيول

العبيدي ، المشهور بالعلاف ، من أشعة المعتزلة (١٢٥ - ٢٢٥ هـ)

وقد مال إليه أبو بكر الباقلاني ، ومن تبعه من الأشعرية القائلين

بالجوهر الفرد ، الذين يرون أن العالم مؤلف من الجواهر

والأعراض ، وأن العرض لا يبقى زمانين ، بل يفنى ويتجدد عندهم

أبدا ، فالروح مثل الذرات تخلق ، وتعدم في كل وقت غير روحه =

الجسم على الله بحجج ضعيفه ، وبين فسادها ، وذكر أن ذلك

التي كانت قبل ، وهكذا وباستمرار ؛ يقول ابن حزم :
 ((... وقال أبو الهذيل العلاف هي عرض كسائر أعراض الجسم ...))
 الفصل في الملل والأهواء والنحل ، لابن حزم ، ج ٥ ، ص ٧٤

وقد وجه العلماء نقدهم لهذا الرأي وأبطلوه ، فهذا الرازي
 يؤكد أن مثل هذا القول ((... لا يقول به عاقل ؛ لأن من
 المعلوم بالضرورة أن الإنسان جوهر ؛ لأنه موصوف بالعلم والقدرة
 والتدبير والتصرف ، ومن كان كذلك كان جوهرًا ، والجوهر لا يكون
 عرضًا ...)) . مفاتيح الغيب ، للرازي ، ج ٢١ ، ص ٤٤

وأما ابن حزم فقد ناقش هذا القول ، وبين أن ((... القرآن
 يبطل قولهم نصًا قال الله تعالى : ﴿ الله يتوفى الأنفس
 حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها
 الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى ﴾ . سورة الزمر ، آية (٤٢) .
 فصح ضرورة أن الأنفس غير الأجساد ، وأن الأنفس هي المتوفيات
 في النوم والموت ، ثم ترد عند اليقظة وتمسك عند الموت ، وليس
 هذا التوفي للأجساد أصلاً ، وبيقين يدري كل ذي حس سليم أن العرض
 لا يمكن أن يتوفي فيفارق الجسم الحامل له ، ويبقى كذلك ثم
 يرد بعضه ويمسك بعضه هذا ما لا يكون ، ولا يجوز ؛ لأن العرض
 يبطل بمزايلة الحامل له .

وكذلك لا يمكن أن يظن ذو مسكة من عقل أن الهواء الخارج والداخل
 هو المتوفى عند النوم وكيف ذلك وهو باق في حال النوم كما كان
 في حال اليقظة ، ولا فرق ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ ولو ترى
 إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطو أيديهم أخرجوا
 أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون ﴾ . الأنعام ، آية (٩٣) .

فإنه لا يمكن أن يعذب العرض ، ولا الهواء ...)) .

الفصل في الملل والأهواء والنحل ، لابن حزم ، ج ٥ ، ص ٧٦

وقد أبطل ابن حزم ذلك الرأي بقوله :

((... ولو كان ما قاله أبو الهذيل ، والباقلاني ، ومن
 قلدهما حقًا ، لكان الإنسان يبذل في كل ساعة ألف ألف روح ،
 وأزيد من ثلاث مائة ألف نفس ؛ لأن العرض عندهم لا يبقى وقتين ؛

انما يعلم اذا علم ان النفس ليست جسما . ومعلوم ان هذا الذي

= بل يفنى ويتجدد عندهم أبدا فروح كل حي - على قولهم - في كل وقت غير روحه التي كانت قبل ذلك ، وهكذا تبدل أرواح الناس عندهم بالخطاب . وكذلك بيقين يشاهد كل أحد أن الهواء الداخل بالتنفس ثم يخرج هو غير الهواء الداخل بالتنفس ،
 على قول الأشعرية - أنفسا كثيرة في كل وقت ونفسه الآن غير نفسه آنفا ، وهذا حمق لاخفاء به () .

الفصل في الملل والأهواء والنحل ، لابن حزم ، ج ٥ ، ص ٧٦ ،

٧٧ .

ولما كان القول بأن الروح عرض مخالف لمذهب السلف ، كان من الطبيعي أن لايفوت علماء السلف نقد هذا القول ، وتبيين بطلانه ؛ فقد بين ابن القيم فساد هذا الرأي عند مرضه لمسألة () . . . الأرواح بعد مفارقة الأبدان إذا تجردت ، بأي شيء يتميز بعضها عن بعض حتي تتعارف وتتلاقى ؟ فقال في الجواب عن ذلك :

((. . . هذه مسألة لا تكاد تجد من تكلم فيها ، ولا يظفر فيها من كتب الناس بطائل ، ولا غير طائل ، ولا سيما على أصول من يقول : بأنها مجردة عن المادة وعلائقها ، وليست بداخل العالم ولا خارجه ، ولا لها شكل ، ولا قدر ، ولا شخص ، فهذا السؤال على أصولهم مما لا جواب لهم عنه ، وكذلك من يقول : هي عرض من أمراض البدن ، فتميزها عن غيرها مشروط بقيامها ببدنها فلا تتميز لها بعد الموت ؛ بل لا وجود لها على أصولهم ؛ بل تعدم ، وتبطل باضمحلال البدن ، كما تبطل سائر صفات الحي . ولا يمكن جواب هذه المسألة إلا على أصول اهل السنة التي تظاهرت عليها أدلة القرآن والسنة ، والآثار والاعتبار ، والعقل ؛ والقول أنها قائمة بنفسها ، تصعد وتنزل ، وتنفصل ، وتذهب ، وتجيء ، وتتحرك ، وتسكن ، . . . ، . . . ، . . .

وقد وصفها الله - سبحانه وتعالى - بالدخول ، والخروج ، والقبض =

يشير إليه هو وأمثاله من المتفلسفه أضعف مما عابه على المتكلمين ؛

= والتوفي والرجوع ، وصعودها إلى السماء ، وفتح أبوابها لها ،
وغلقها عنها ، ... ، ... ، ... ، وأخبر أن الملك يقبضها
فتأخذها الملائكة من يده ، فيوجد لها كاطيب نفحة مسك وجدت
على وجه الأرض ، أو كانتن ريح جيفة وجدت على وجه الأرض .

والأعراض لاربع لها ، ولا تمسك ، ولا تؤخذ من يد إلى يد (...) .
كتاب الروح ، لابن القيم ، ص ٥٤ ، ٥٥

رابعاً : التصور الروحي :

أما هذا الفريق فقد تصور أتباعه النفس جوهرًا روحانيًا خالصًا
منفصلًا عن البدن ، ومتميزًا عنه في وجوده ، وقد ظهرت طلائع
هذا القول في صورتها الأولى لدى بعض مشايخ المعتزلة ، وهو
معمّر بن عباد السلمي (٢٢٠ هـ) ، يقول الشهرستاني (...) وعنده
الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد ، وهو عالم ، قادر ، مختار
حكيم ، ليس بمتحرك ، ولا ساكن ، ولا متكون ، ولا متمكن ، ولا يرى
ولا يمس ، ولا يحس ، ولا يجس ، ولا يحل موضعا دون موضع ، ولا يحويه
مكان ، ولا يحصره زمان ؛ لكنه مدبر للجسد . وعلاقته من مع
البدن علاقة التدبير ، والتصرف ، وإنما أخذ هذا القول
من الفلاسفه ، حيث قضوا باثبات النفس الإنسانية أمرا ما ، هو
جوهر قائم بنفسه (...) .

الملك والنحل ، للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٦٧ .

والقول بأن النفس جوهر روحي خالص قال به أكثر الفلاسفه
الإلهيين ، وبعض العلماء من المسلمين ؛ يقول الرازي :-

((... الإنسان موجود ليس بجسم ولا جسمانية هو قول أكثر الإلهيين
من الفلاسفة القائلين ببقاء النفس المثلثتين للنفس معادًا روحانيًا
وثواب ، وعقاب ، وحسابًا روحانيًا ؛ وذهب إليه جماعة =

فإن المتكلمين أفسدوا حججهم هذه أعظم مما أفسد به حجج المتكلمين

=
عظيمه من علماء المسلمين مثل الشيخ أبي القاسم الراغب
الأصفهاني ، والشيخ أبي حامد الغزالي ، ومن قدماء
المعتزلة معمر بن عباد السلمي ، ومن الشيعة الملقب عندهم
بالشيخ المفيد ، ومن الكراميه جماعة () .

مفاتيح الغيب ، للرازي ، ج ٢١ ، ص ٤٥ .

أما ابن رشد فإن مذهبه في النفس أنها ذات مفارقة للمادة ؛
وبهذا يكون قد ذهب إلى روحانية النفس كسائر الفلاسفة الإلهيين ؛
حيث وجدناه يقول :

((النفس هي ذات ليست بجسم ، حيه عالمه ، قادرة ، مريده
سميعة ، بصيرة ، متكلمة)) . تهافت التهافت ، لابن
رشد ، ج ١ ، ص ٣٦٢ .

وقد استشهد على بقاء النفس بعد الموت بقوله : ((... الكلام
في أمر النفس غامض جدا ، وإنما اختص الله تعالى به من الناس
العلماء الراسخين في العلم ؛ ولذلك قال سبحانه وتعالى -
مجيبا في هذه المسألة للجمهور عندما سأله . أن هذا الطور
من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله - سبحانه - * ويسألونك
عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا *

وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر على بقاء
النفس من قبل أن النفس يبطل فعلها في النوم ببطان آتتها ،
ولا تبطل هي .

فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم ؛ لأن حكم
الأجزاء واحد ، وهو دليل مشترك للجميع لاثق بالجمهور في اعتقاد
الحق ، ومنبه للعلماء على السبيل التي يوقف على بقاء النفس ؛
وذلك بين من قوله سبحانه وتعالى * الله يتوفى الأنفس حين =

فيؤخذ من تحقيق الطائفتين بطلان حجج الفريقين على نفي الجسم

= موتها والتي لم تمت في منامها ﴿ تهافتات لآبن رشيد
ج ٢ ، ص ٨٢٢ ، ٨٢٤

وبناء على ماسبق - نستطيع ان نقول ان ابن رشد قد بالغ
في قوله : بان الشرع سكت عن بيان النفس ، وصفاتها ، وانه
صرف الناس عن معرفتها .

والحق هو أن يقال : إن الشرع قد كف الخلق عن البحث في معرفة
حقيقة النفس ، وإدراك كنهها فهذا من المتشابه الذي لا يعلمه
إلا الله ؛ ولهذا يستحيل على الناس الوصول إلى معرفة كیفيتها ،
وإدراك حقيقتها بهذا الاعتبار .

والواقع أن الكتاب والسنة قد بينا الكثير من صفات النفس ،
التي يكفي المؤمن في دنياه وآخرته أن يعرفها ؛ فقد دل
الكتاب والسنة على قبضها ، ورجوعها ، وعودها ، ودخولها
في عباد ، ودخولها في جنته ، ودخولها في البدن ، وخروجها
منه ، وعروجها إلى السماء ووصفها القرآن بأنها تتوفى ،
وتقبض ، وترسل ، وتمسك ، وهذا واضح من قوله تعالى :
﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها ﴾ سورة الزمر ، آية (٤٢)

ففي هذه الآية إخبار بتوفيها ، وإساقها ، وإرسالها .
وقوله تعالى : ﴿ ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت ،
والملائكة باسطوا أيديهم ، أخرجوا أنفسهم ﴾ سورة الأنعام ،
آية (٩٣) .

ففي هذه الآية إخبار ببط الملائكة أيديهم لتناولها ، ووصفها
بالإخراج والخروج ، والإخبار بعذابها ذلك اليوم ، والأخبار
عن مجيئها إلى ربها .

وقوله تعالى : ﴿ وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم
بالنهار ثم يبعثكم فيه ﴾ سورة الأنعام ، آية (٦٠) =

مع أن دعوى الفلاسفة أن النفس ليست بجسم ، ولا توصف بحركة ولا سكون ، ولادخول ، ولا خروج ، وأنه لا يحس إلا بالتصور لاغسيير يظهر بطلانه ، وكذلك قولهم في الملائكة . وظهور بطلان قول هؤلاء أعظم من ظهور بطلان قول المتكلمين بنحو ذلك في الرب (١٠٠٠) (١) .

= فقد أخبر الله في الآية بأنه يتوفى الأنفس بالليل ، ويبعثها إلى أجسادها بالنهار ، وأيضاً أخبر بتوفى الملائكة لها عند الموت .

وقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴾ سورة الفجر ، آية ، (٣٠) ففي هذه الآية وصفها بالرجوع والدخول والرضى

ومن صفات الروح التي وردت في السنه ، مارواه مسلم بسنده عن أم سلمه قالت دخل رسول الله على أبي سلمه وقد شقق بصره فأغمضه ، ثم قال : إن الروح إذا قبض تبعه البصر (١٠٠٠) ((

صحيح مسلم بشرح النووي (كتاب الجنائز - باب ما يقال عند المريض والميت ، واغماض الميت) ج ٦ ، ص ٢٢٢ ، ٢٢٣

وقال صلى الله عليه وسلم : (نسمة المؤمن طائر يعلى في شجر الجنة) .

أخرجه : الإمام مالك في الموطأ (كتاب الجنائز : باب جامع الجنائز) ج ١ ، ص ٢٤٠ . وابن ماجه في سننه (كتاب الزهد : باب ذكر القبر والبلى) ج ٢ ، ص ١٤٢٨

(١) بيان تلبيس الجهميه ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٢٩ ، ٣٠ .

وإذا تقرر أن مذهب ابن رشد الذي يعتقده باطنا ، ويحتفظ به لنفسه هو القول ((بأن الله ليس بجسم)) ، فقد كان له في المسألة - نفسها - قولا آخر هو في الحقيقة موافقا لما عليه السلف ؛ حيث وجدناه يقول :

((... والواجب مندي في هذه الصفة ، أن يجري فيها على منهاج الشرع ، فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات ، ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ وهو السميع البصير ^(١))) وينهى من هذا السؤال ... ^(٢) .

وقد أكد هذا المعنى في موضع آخر بقوله :

((... إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها ، وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها ...)) ^(٣) .

وقول ابن رشد في هذا النص - الأخير - لا يكاد يختلف عما يفهم من قول ابن تيمية :

((... والسلف والأئمة لم يشبوا هذه الأسماء لله ، ولأنفوهما عنه ؛ لما في كل من الإثبات والنفي من الإبتداع في الدين من إجمال واشتراك ، ويثبت به باطل ، وينفي به حق ، مع أن السلف والأئمة لم يختلفوا أن نفاة الجسم أعظم ظللا وإبتداعا من مثبتيه ؛ بسلب الأئمة والسلف تواتر منهم من ذم الجهميه مالا يحصيه إلا الله ، ولهم أيضا كلام في ذم المشبهه ؛ لكن أقل من ذم الجهميه بكثير . وأما لفظ ((الجسم)) فلا يحفظ عن أحد منهم ذمه ، ولا إنكاره ،

(١) سورة الشورى ، آية ، (١١)

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧٠ .

كما يحفظ منهم مدحه وإقراره ...)) (٣)

فإذا كان ابن رشد يقول في الباطن أن الله ليس بجسم وهذا الرأي هو الذي يذهب إليه ويتمش مع مذهبه في النفس ، فما باله يمنع التصريح بأن الله ليس بجسم ، ويعدل عنه إلى السكوت أو الكتمان ، وعدم إلقاء هذا القول إلى الجمهور ؟ .

- لقد ذكر ابن رشد الأسباب التي دفعتة إلى عدم التصريح للجمهور بأن الله ليس بجسم ، فحصرها في ثلاثة معان :

١ - أن إدراك هذا المعنى ليس في طاقة الجمهور ، بحيث يستطيعون فهمه ، بدليل فساد الطريقة التي اعتمد عليها المتكلمون في نفي الجسميه عن الباري - سبحانه - فقد قال المتكلمون (٢) :
إن الدليل على أن الله تعالى ليس بجسم أنه قد تبين أن كل جسم محدث ، وإذا سئلوا عن الطريق التي بها استدلوا على أن كل جسم محدث اعتمدوا في ذلك على دليل الحدوث - وهو دليل الجواهر والأعراض - الذي يؤدي إلى أن الأجسام حادثة ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ثم يبين ابن رشد أن دليل الحدوث - الجواهر والأعراض طريقة فاسدة في الاستدلال ، وأنها ليست صحيحة ، ولو كانت صحيحة لما استطاع الجمهور فهمها نظراً لصعوبتها وكثرة مقدماتها المتضمنة لتفريعات كثيرة ومعتاصم ، فهي تجمع وصفين رديئين كفيلين بتأكيد فسادها :

- الأول : أنها غير صحيحة : لما تشتمل عليه من مقدمات فاسده .

- الثاني : أنه ليس في طباع أكثر الناس أن يفهموا ما ترشده إليه تلك الطريقة : وفي هذا المعنى نجد ابن رشد يقول :

(١) بيان تلبيس الجهميه ، لابن تيميه ، ج ٢ ، ص ٤٩٩ .
(٢) راجع : شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ٢١٩ : والإرشاد للجويني ، ص ٤٢ - ٤٤ ، والمواقف ، للإيجي ، ص ٣٤ ، ٤١ : والإقتصاد في الاعتقاد ، للغزالي ، ص ٢٨ .

((... فانهم - أي المتكلمين - قالوا إن الدليل على أنه ليس بجسم أنه قد تبين أن كل جسم محدث . وإذا سئلوا عن الطريق التي منها يوقف على أن كل جسم محدث سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الأعراض ، وأن مالا يتعري عن الحوادث حادث . وقد تبين لك من قولنا أن هذه الطريق ليست برهانية ، ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها ...)) (١)

وقد ساقه الجدل والمعانده لمذهب الأشاعرة ، فاتهمهم بالتجسيم؛ لأنهم أثبتوا صفات زائدة على الذات ، وقول الأشاعرة باثبات صفات المعاني - الصفات السبع - مخالف لمذهب المعتزلة ، وأسلافه من الفلاسفة ؛ ولهذا نقدهم ابن رشد بهذا النقد المتهافت حين قال : ((... وأيضاً فإن ما يضعه هؤلاء القوم من أنه - سبحانه - ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينبغي أن يكون عنه الجسميه ، بدليل انتفاء الحدوث عنه ، فهذا هو السبب الأول في أن لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم ...)) (٢)

وقد نسي ابن رشد في حومة الجدل مع الأشاعرة ، أن الشرع قد ورد باثبات الصفات ، وصرح بذلك أيما تصريح ، ولم يسدر أن مذهب المعتزلة والفلاسفة في الصفات مذهب مخالف للشرع ، ولا يتفق مع العقل السليم .

ولكن ابن رشد تابع نفاة الصفات الذين أقحموا نفسي الصفات في مسمى التوحيد ، وزعموا أن اثبات الصفات التي ورد بها

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٧١ .

كتاب الله وسنة نبيه يستلزم تعدد الواجب ، ويدعون أن في اثبات الصفات التي ورد بها الشرع تشبيها ، وتجسيما وتركيبا ؛ ولهذا يسمون أنفسهم بالموحدين (١) ؛ وهذا الدين يقولونه ليس هو التوحيد الذي نزلت به الكتب ، وليس اثبات الصفات يقدر في التنزيه كما توهموا . وهم يزعمون أن مذهبهم في الصفات توحيدا ، وتنزيهاً وليس الأمر كما زعموا ؛ فإن التوحيد الذي جاءت به الرسل هو إثبات ما أثبتته الله لنفسه ، ونفي ما نفاه عنه والدعوته إلى أفراد الله بالعبادة ، وهو توحيد الألوهية المتضمن لتوحيد الربوبية ؛ يقول ابن تيمية :

((... والتوحيد الذي بعث الله به رسوله - صلى الله عليه وسلم - وأنزل به كتابه هو عبادة الله وحده لا شريك له ، وهو توحيد ألوهيته المتضمن توحيد ربوبيته (٢) ، كما قال تعالى : ﴿ وإلهكم إله واحد ﴾ (٣) .

(١) يقول ابن تيمية : ((... فيقال لهم كما قيل للمتفلسفة ، وهم يسمون نفي مثل هذا التركيب توحيدا ، ويدخلون في ذلك نفيا الصفات ، فيجعلون نفي علم الله ، وقدرته ، وحياته ، وكلامه وسمعه ، وبصره ، وسائر صفاته من التوحيد ، ويسمون أنفسهم الموحدين ، كما يدعي المعتزلة أنهم أهل التوحيد والعدل ، ويعتزمون بالتوحيد نفي الصفات ...)) شرح العقيدة الأصفهانية ، لابن تيمية ، ص ٢٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

(٣) سورة البقرة ، آية (١٦٣) .

وقال تعالى : ﴿ لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد فإيَّاي
فارهبون ﴾ (١)

وقال تعالى : ﴿ ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله
واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه
الضلالة ﴾ (٢)

والزام ابن رشد للأشاعرة بالتجسيم ، عندما أثبتوا الصفات
ليس بسديد ؛ لأن إثبات ذات مجردة عن جميع الصفات ، ليس له
وجود في الحقيقة ؛ وإنما هو من فرض الدهن ، وتخيله ، وتوهمه .
وهو قول معروف عن الفلاسفة ، ثم تلقته المعتزلة عنهم
بعد ترجمة كتب الفلسفة ومطالعتها .

فإذا اتضح - مما سبق - أن ابن رشد يدافع ببطء
خفي عن القول بعينية الصفات ، ناعيا على الأشعرية مذهبهم في
إثباتها ، ملزما لهم بالتجسيم ، فإن ابن تيمية وقاف عند حدود
الشرع ، مقتفيا أثر السلف الصالح - رضي الله عنهم - في كسل
ما أثبتته الشرع من الصفات للباري ، آخذا على عاتقه مجاهدة كل
من خالف عقيدة السلف الصالح - رضي الله عنهم : سواء كان أشعريا ،
أم غير أشعري مبينا ما عند الخصم من الحق ، وما عليه من
الباطل ، فقد كان - أيضا - لابن رشد بالمرصاد ؛ وذلك
عندما زعم أن إثبات الأشعرية للصفات يفضي إلى التجسيم ، فوفاه
حسابه من النقد عندما قال :

(...) وأما أن الأشعرية يقولون في العلم ونحوه إن هذه الصفات
هي صفات معنوية ، وأنها زائدة على الذات

(١) سورة النحل ، آية (٥١) .

(٢) سورة النحل ، آية (٢٦) .

فيقال : مقصودهم في الأصل إثبات هذه الصفات ، وإبطال قول من قال : عالم بلا علم ، وقادر بلا قدره ، أوقال : إن ذاتـه علم وقدره .

والأشعرية هم في إثبات هذه الصفات ، مع سائر أهل السنة والجماعة ، لم ينازعهم في إثبات الصفات إلا من هو - عند السلف والأئمة - من أعظم الناس ضلالا : كالجهمية والمعتزلة . وإذا قالوا : هو عالم بالعلم ، وقادر بالقدرة لم يريدوا بذلك أن هنا ذاتا منفصلة عنه ، صار بها عالما قادرا - كما يلتنه بعض الغالطين عليهم ، فإن هذا لم يقله أحد من عقلاء بني آدم فيما نعلم : ولكن بعضهم ، وهم نفاة الحال : كالقاضي أبي بكر ، والقاضي أبي يعلى وغيرهما ، يقولون إن له صفة هي العلم أو جيت كونه عالما ، وكونه عالما حال معللة .

وأما جمهورهم ، وهم : نفاة الحال ، فيقولون : علمه هو كونه عالما ، وقدرته هو كونه قادرا ليس هناك أمران ، ولا عللة ولا معلول ، ... ، ... ، ... ،

وأما اطلاق المطلق لفظ الزيادة على الذات ، فقد تقدم أن هذا الاطلاق ، كاطلاق المطلق : أن الصفات لاهي الذات ، ولاهي غيرها ، وهذا يطلقه هؤلاء وغيرهم (١) ... ، ... ، ... ،

ويبين ابن تيمية أن السلف يفصلون الألفاظ المجمله ويحددون المراد من الاصطلاحات المحدثه ، ولا يطلقون تلك الألفاظ على عواهنها حتى يتبين موافقتها لما دل عليه الكتاب والسنة ، فلفظ الجسم

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٢٢ - ٢٢٥

وحامل ومحمول ، وهذه هي حال الجسم ... ((^(١)).

فكذا في الغائب ، وحد العالم ههنا من قام بـ العلم ؛ فكذا حده هناك .

وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله له : فكذا شرطه فيمن غاب عنا .

وقس على ذلك سائر الصفات ؛ وقد عرفت ضعفه في المرصد الأخير من الموقف الأول ... ((.

شرح المواقف ، للجرجاني ، الموقف الخامس ، تحقيق د . أحمد المهدي ، ص ٧٨ .

ولقد عول الإمام الأشعري على هذا الدليل ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، واستدل به على كثير من مطالب علم الكلام وتبعه في ذلك من جاء بعده ، حتى رفضه المتأخرون ، ومنهم الآدي أبو الحسن علي بن محمد بن سالم الثعلبي المتوفى سنة (٦٣١هـ) الذي اعتبر قياس الغائب على الشاهد من الأدلة المفيدة للظن ، فقال :

(الفصل السابع : فيما ظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين وليس منها ، وهي ستة : الاستقراء والحكم بانتفاء المدلول لانتفاء دليله ، وقياس التمثيل ، وقياس الفراسه ، والحق الغائب بالشاهد بجامع الحد ، والعلة ، والشرط ، والدلاله والاستدلال بما يتوقف كونه دليلا على معرفة مدلوله ...))

وقد جراه في ذلك صاحب المواقف حيث اعتبر قياس الغائب على الشاهد من الأدلة الضعيفه ، فقال :

((...)) والثاني : من ذينك الطريقتين الضعيفين قياس الغائب على الشاهد ، ثم أطال في شرحه ، وبيان ضعفه ...))

انظر : المواقف ، للإيجي - الموقف الأول - المرصد السادس - المقصد الخامس (بيروت عالم الكتب) ص ٢٧ .

راجع : أبكار الأفكار ، للآمدي ، ص ١٣٦ ، ١٤٢ ، نقلا من شرح المواقف ، للجرجاني ، تحقيق : أحمد المهدي ص ٧٨ .

مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٦٥ . (١)

وقد تعقب شيخ الإسلام ابن تيمية ، ابن رشد ، وبين خطاه فـ في اتهام الأشعرية بالتجسيم لمجرد أنهم أثبتوا الصفات ، موضحاً أنه لا يلزم من إثباتهم ما أثبتته الشرع من الصفات التجسيم ؛ لأنهم أثبتوا مانص عليه الكتاب والسنة من الحق ، فإذا أثبت الشـرع شيئاً له لوازم ، لم يكن إثبات ذلك بدعه ؛ لأن الشرع قد نصى عليه ، وتلك اللوازم إن كانت ثابتة في نفس الأمر ، فلازم الحق ، حق ؛ وإن لم تكن لازمة فلا محذور ؛ وقد ناقش ابن تيمية الفيلسوف ابن رشد في هذه النقطة ، فقال :

((... كل ما تلزم به الأشعرية وأمثالهم في إثبات الصفات ، يلزمونك إياه في كل مانفيته فإذا قلت : الموصوف بالصفه لا يكون إلا جسماً ؛ قالوا : والمسمّى بالحي العالم القادر لا يكون إلا جسماً ، والمخبر عنه بأنه يعلم ويقدر لا يكون إلا جسماً ، والموصوف بقول القائل : هو عالم قادر لا يكون إلا جسماً . فإن أمكنك أن تثبت هذا لغير جسم أمكنهم ذلك . وإن لم يمكنهم لم يمكنك . فهذا السؤال لازم لجميع الناس كما يلزم الأشعرية وغيرهم .

وأيضاً فهذا إلزام جدلي لا علمي ؛ وذلك أن نفاة الجسم من أهل الكلام : كالمعتزلة ، والأشعرية يقولون : إنما نفيناها للدليل الدال على حدوث الجسم ، وأنت قد بيّنت أنه دليل باطل ، ونحن أثبتنا الصفات مع ذلك .

فإذا قلت : الجمع بينهما خطأ ؛ فإن إثبات الصفات يستلزم التجسيم . قالوا لك : ليس خطونا في إثبات الصفات بأولى من خطانا في نفي التجسيم ... ، ... ، ... ، وأيضاً فأنت تقول : إن الشرع

لم يصرح بنفي التجسيم ، وأن التصريح به بدعه . والشرع قد صرح بإثبات الصفات ، فكيف تعيينا بإثبات ما أثبتته الشرع ؛ لكونه مستلزما لإثبات مالم ينفه الشرع ؟ .

ومن المعلوم أن الشرع إذا أثبت شيئا له لوازم ، لم يكن إثبات ذلك بدعه . وتلك اللوازم ، إن كانت ثابتة في نفس الأمر ، فلازم الحق ، حق . وإن لم تكن لازمة ، فلا محذور .

فإن قلت : أنا أقدم دليلا عقليا على نفي الجسم غير دليلكم كان لهم عن ذلك أجوبه :

- أحدها : أن يقولوا : فأنت قد أثبت أنه عالم قادر ، فإن أمكنك مع ذلك أن تقول : إنه ليس بجسم ، أمكننا أن نقول : عالم بعلم ، قادر بقدره ، وليس بجسم . وإن لم يمكنك هذا استويننا نحن وأننت ففي الجملة ورود هذا السؤال علينا ، ورود واحد .

- الثاني : أن يقولوا : دليلنا على نفي الجسم أقوى من دليلك ، كما بين ذلك الغزالي^(١) . وغيره ، وبيّنوا أن الفلاسفة عاجزون على^(٢) إقامة الدليل على أنه ليس بجسم .

- الثالث : أن يقولوا : أدلة إثبات الصفات أقوى من أدلة نفي الجسم ، فإن أمكن الجمع بينهما ، وإلا لم يجر نفي ما هو ثابت خوفا من لزوم مالم ليس دليل انتفائه كدليل ثبوت ذلك ، فكيف إذا كانت أدلة النفي باطلة ، وأدلة الإثبات للصفات وللوازمها حقة لا محيد عنه ؟ .

(١) راجع : تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، ط . الخامسة ، تحقيق : د. سليمان دنيا (مصر : دار المعارف ، ١٩٧٢م) ص ١٩٣ ؛ فقد بين تعجيز الفلاسفة

عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم ، حسب الطرق التي سلكوها .

(٢) تستعمل " على " بمعنى " من " كما في قول الشاعر :

إذا رضيت عليّ بنو قشير ... لعمر الله أعجبتني رضاها .

شرح ابن عقيل ، ج ٢ ، ص ٢٤ ، ٢٥

وأما التقسيم الذي ذكرته ، فلا ريب أن أهل الإثبات لا يقولون :
إن الصفات قائمة بنفسها ؛ بل قائمة بالموصوف ... ((١).

وأما السبب الثاني : الذي دفع ابن رشد إلى عدم التصريح
بأن الله ليس بجسم - على الرغم من أن هذا هو مذهبه الذي
يعتقده باطنا - ((... فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو
المتخيّل والمحسوس ، وأن ما ليس بمتخيّل ولا بمحسوس ، فهو عدم .
فإذا قيل لهم أن ههنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخيّل ،
فصار عندهم من قبيل المعدوم ، ولا سيما إذا قيل : إنه لا خارج
العالم ، ولا داخله ، ولا فوق ، ولا أسفل ...)) (٢)

وهنا نلاحظ أن ابن رشد قد وقع في التناقض مع نفسه ،
فمع قوله : إنه يجب أن يجرى في هذه الصفة ((... على منهج
الشرع فلا يصحّ فيها بأن الله جسم ، ولا أن الله ليس بجسم
وأن هذه المسألة هي من المسائل المسكوت عنها ...)) ؛ إلا أنه
كان يحدو برفق إلى مذهبه الحقيقي في هذه المسألة ، وهو التصريح
بأن الله ليس بجسم ؛ ولكن الذي منعه من التصريح بذلك هو
مداهنته للجمهور ، وغموضه الذي نحسّه في كل مسأله ، فهو يزعم
أنه لو صرح للجمهور بمذهبه الحقيقي ، وهو أن الله ليس بجسم ،
لأدى بهم ذلك إلى الشك في حقيقة وجود الله ؛ فيصير عندهم
من قبيل المعدوم .

نعم ... !! إن إنكار المتكلمين للصفات الخبرية ، والأفعال الاختيارية
التي ثبتت بالكتاب والسنة ، وتكررت تلك السلوك في توحيد المعتزلة ؛
حين قالوا : إن الله ((... ليس بذي جهات ، ولا بذي يمين وشمال

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٢٥ - ٢٢٧ .

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧١ - ١٧٢ .

وأمام وخلف ، وفوق ، وتحت ، ولايحيط به مكان ، ولايجري عليه زمان ، ... ، ... ، ... ، ولاتراه العيون ، ولاتدركه الأبصار ، ...)) (١) يؤدي إلى وصف الباري بصفات المعدوم .

والحق أننا إذا اتبعنا منهج الشرع في هذه المساله وأمثالها سلمنا من تلك المحدورات والتناقضات التي تردى فيها المتكلمون وسائر أهل الأهواء .

وذلك لا يكون إلا بإثبات ما أثبتته الله ، ورسوله ، ونفسي ما نفاه الله ورسوله ، والسكوت عما سكوت عنه الشرع ، وأما الألفاظ المجمله كلفظ الجسم ونحوه ، فلا يتعرض له بنفي ولا إثبات حتى يعرف مقصود المتكلم بذلك اللفظ :

- فإن كان المعنى صحيحا موافقا للكتاب والسنة أثبتناه ،

- وإن كان المعنى باطلا مخالفا لما دل عليه الكتاب والسنة نفينا .

وهذا المنهج قيم سليم ، وليس فيه ضرر على إيمان الجمهور كما يزعم ابن رشد ؛ فإن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قد دعى العرب إلى الإيمان بالله واليوم الآخر ، وتلى عليهم كتاب الله المتضمن لإثبات الصفات التي تليق بجلاله - سبحانه - مثل قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (٢) ، وقوله : ﴿ وألقيت عليك محبة ولتصنع على عيني ﴾ (٣)

(١) مقالات الإسلاميين ، للأشعري ، ص ١٥٥ .

(٢) سورة طه ، آية (٥) .

(٣) سورة طه ، آية (٣٩) .

فأمنوا بهذه الصفات وغيرها ، إيماناً كاملاً كما وردت من غير تشبيه ، ولا تمثيل ، ولا تأويل ولا تعطيل ، ولم يتوهم أحد منهم أن الإيمان بهذه الآيات وأمثالها يؤدي إلى تشبيه الخالق بأحد من خلقه ، أو مماثلته - سبحانه - لخلقه .

وكذلك آمن الصحابة والتابعون ومن تبعهم بقوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (١) ولم يشك أحد منهم في وجود الله ، والإيمان به ، أو يدفعه ذلك إلى أن يتصور أن في ذلك تشبيهاً له بالمعدوم كما يزعم ابن رشد .

ولكن الذي يؤدي إلى الشك والاهام هو الإعراض عما جاء في الكتاب والسنة من إثبات الصفات التي تليق بجلاله سبحانه . ونفي مانفاه عن نفسه ، ومانفاه عنه رسوله ، واتباع المناهج الفلسفية والطرق الكلامية . فإن من تأمل قول المعتزلة في شرح توحيدهم يرى أنهم وصفوه - سبحانه - بصفات المعدوم ، وكذلك الفلاسفة .

ولو اعتصم ابن رشد بكتاب الله وسنة رسوله : فأثبت لله ما أثبتته لنفسه ، ونفى عنه مانفاه عن نفسه ، ووقف عند حدودهما ، فلم يتعداهما ، دون أن يتوهم أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم .

وكان يجب على ابن رشد أن يعرض عن الخوض في هذه الألفاظ المجمله ، ويحدد المراد من الإطلاحات المحدثه قبل أن يسارع إلى إطلاق القول بأن الله ليس بجسم ، واتهام من يثبت الصفات بأنه مجسم .

ولو تمسك ابن رشد بظاهر مذهبه - حقيقة - وهو عدم وصف الله - سبحانه - بأنه جسم ، ولا بأنه ليس بجسم - لكان موافقا في ذلك لأئمة السنة والحديث : الذين ((...)) لم يقل أحد منهم : إن الله جسم ، ولا قال : إن الله ليس بجسم ؛ بل أنكروا النفي لما ابتدعته الجهميه من المعتزله وغيرهم ، وأنكروا منافته الجهميه من الصفات ، مع إنكارهم على من شبه صفاته بصفات خلقه ، مع أن إنكارهم كان على الجهميه المعطلة أعظم منه على المشبهه ؛ لأن مرض التعطيل أعظم من مرض التشبيه ...)) (١) .

ويوضح ابن تيميه أن الله - تعالى - قد ذكر ((...)) أن كتابه مبين للدين كله ، موضح لسبيل الهدى كاف لمن اتبعه ، لا يحتاج معه إلى غيره ، يجب اتباعه دون اتباع غيره مــــن السبل ...)) (٢) . ثم يستشهد على ذلك بقوله تعالى : ﴿ ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين ﴾ (٣)

وقوله : ﴿ الر كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد ﴾ (٤)

ويؤكد ابن تيميه على أن الله - سبحانه - قد بين في كتابه العزيز ، وعلى لسان رسوله كل الذي يحتاجه المسلم في أمور دينه ودنياه ، وأن الله - تعالى - قد بين لعباده كل ما يرشدهم إلى معرفته - سبحانه - وأنه موصوف بكل كمال يليق بجلاله ، ومنزه

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيميه ، ج ١٠ ، ص ٣٠٦ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيميه ، ج ١٠ ، ص ٣٠٤ .

(٣) سورة النحل ، آية (٨٩) .

(٤) سورة ابراهيم ، آية (١) .

عن جميع النقائص والعيوب ، وقرر لهم دلائل التوحيد ، وبراہـيـن التنزيه ؛ فكيف يقال إن الشرع ليس فيه جواب عن هذه المسألة : مسألة هل الله جسم ، أو ليس بجسم ؟ حتي يأتي ابن رشد فيخوض بالتفصيل في هذا اللفظ المجمل ، والإصطلاح المحدث ؛ فيذهب في حقيقة مذهبه إلى أن الله ليس بجسم ، ويرمي من وراء ذلك إلى نفي الصفات ؛ ولكنه يرى عدم التصريح بهذا للجُمهور ؛ لأن التصريح لهم بنفي الجسميه يفضي بهم إلى الشكوك والأوهام ، ومن ثم يدفعهم هذا إلى الشك في وجوده ، وأنه من قبيل العدم . ولأيم الله إن الطرق التي سلكها نفاة الصفات هي أخرى بأن تفضي بالعامه إلى الشك في وجود الباري - سبحانه .

ويقرر ابن تيميه أن الشرع بين مسائل التوحيد والتنزيه أكمل بيان ؛ وفي هذا المعني نجده يقول :

((... إن الله قد بين ماهو ثابت له من الصفات ، وما هو منزه عنه ، وأثبت لنفسه صفات الكمال ، ونفى عنه صفات النقص .

فيقال لمن سأل بلفظ " الجسم " ماتعني بقولك ؟ أتعني بذلك أنه من جنس شيء من المخلوقات ؟ فإن عنيت ذلك فالله - تعالى - قد بين في كتابه أنه لا مثل له ، ولا كفوله ، ولا ند له ، وقال : ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق ﴾ (١)

فالقرآن يدل على أن الله لا يماثله شيء : لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله .

فان كنت تريد بلفظ " الجسم " ما يتضمن مماثلة الله لشيء من المخلوقات ، فالله منزّه عن ذلك ، وجوابك في القرآن والسنة .

وإذا كان الله ليس من جنس الماء والهواء ، ولا الروح المنفوخة فينا ، ولا من جنس الملائكة ، ولا الأفلاك - فلأن لا يكون من جنس بدن الإنسان ولحمه ، وعصبه وعظامه ، ويده ، ورجله ، ووجهه وغير ذلك من أعضائه وأبعضه ، أولى وأحرى . فهذا الضرب ونحوه مما (١) قد يسمى تشبيها وتجيما ، كله منتف في كتاب الله ، وليس في كتاب الله آية واحدة تدل ، لانصا ، ولا ظاهرا ، على إثبات شيء من ذلك لله ، فإن الله إنما أثبت له صفات مضافه إليه : كقوله تعالى : ﴿ ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ﴾ (٢) و ﴿ أن الله هو الرزاق ذو القوة ﴾ (٣) ، و ﴿ مامنك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ (٤) ، و ﴿ يبقى وجه ربك ﴾ (٥) ، ﴿ السموات مطويات بيمينه ﴾ (٦) ، ... ، ...

- وإن عنيت بلفظ " الجسم " الموصوف بالصفات ، القائم بنفسه ، المباين لغيره ، الذي يمكن أن يشار إليه ، وترفع إليه الأيدي -

-
- (١) زبدت لتوضيح المعنى .
(٢) سورة البقرة ، آية (٢٥٥) .
(٣) سورة الداريات ، آية (٥٨) .
(٤) سورة ص ، آية ، (٧٥) .
(٥) سورة الرحمن ، آية (٢٧) .
(٦) سورة الزمر ، آية (٦٧) .

فلا ريب أن القرآن قد أخبر أن الله له العلم ، والقوة ،
والرحمة ، والوجه ، واليدان ، وغير ذلك وأخبر أنه إليه
يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه ، وأنه : ﴿ خلق
السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ﴾ (١)
وأنه : ﴿ تخرج الملائكة والروح إليه ﴾ (٢) .

فالقرآن مملو من بيان علوه على خلقه ، والصعود إليه ،
والنزول منه ، ومن عنده ، وإثبات علمه ورحمته ، وغير ذلك
من صفاته .

وإذا سميت ماهو كذلك جسما ، وسئلت : هل هو جسم ؟ كان
الجواب أن المعنى الذي سئلت عنه وأردته بهذا اللفظ قد بينه الله
وأثبتته في كتابه .

وأما إطلاق لفظ الجسم على الله ، فهو كإطلاق الفلاسفة لفظ
العقل ونحو ذلك ، وهذه العبارات في لغة العرب تتضمن معاني
ناقصة ينزه الله عنها ...)) (٣) .

وأما السبب الثالث (٤) : الذي جعل ابن رشد يعدل عن
التصريح بأن الله ليس بجسم هو أن العامة ، وجمهور الناس إذا
قيل لهم بأن الله ليس جسما مرضت لهم في الشريعة شكوك وشبهات
كثيرة منها ما يتعلق برؤية الله ؛ ولذلك صرحت المعتزلة بنفيها
ومن ثم تأويل النصوص الصحيحة التي جاءت بإثباتها ، وعسر على

(١) سورة الفرقان ، آية (٥٩) .

(٢) سورة المعارج ، آية (٤) .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٣٠٧ - ٣١٠ .

(٤) انظر : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٢ .

الأشعرية أن يجمعوا بين إثبات الرؤية ، وتأويل استواء الخالق - سبحانه - على عرشه ، وعلوه تعالى علي خلقه ؛ ولذلك أصبح إثبات الأشعرية للرؤية مع قولهم بنفي العلو ضربا من المستحيل ؛ لعدم انسجام القولين مع بعضهما .

وأيا - يرى ابن رشد - أن التصريح بنفي الجسميه يوجب نفي العلو .

ومن تلك التشكوك التي يرى ابن رشد أنها تعرض للعامة وجمهور الناس عند التصريح بأن الله ليس بجسم ما يتعلق بنزوله إلى السماء الدنيا ، ونزول الوحي عنه من السماء ، وصعود الملائكة والروح إليه ، ومجيئه يوم الحشر ، في قوله تعالى ﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا ﴾ (١) .

ويرى ابن رشد أنه يجب ((...)) ألا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر ؛ فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حملت على ظاهرها . وأما إذا أولت فإنما يؤول الأمر فيها إلى أحد أمرين :

- إما أن يسلط التأويل على هذه ، وأشباه هذه في الشريعة ، فتتمزق الشريعة كلها ، وتبطل الحكمة المقصودة منها .

- وإما أن يقال في هذه كلها إنها من المتشابهات . وهذا كله إبطال للشريعة ، ومحوها من النفوس ، من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة ، مع أنك إذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء تجدها كلها غير برهانية ؛ بل الظواهر الشرعية أقنع منها ، أعني أن التصديق بها أكثر ...)) (٢)

(١) سورة الحجر ، آية (٢٢)

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ، ص ١٧٣ .

ويتضح لنا - مما سبق - أن قول ابن رشد قد تضمن -
حقا وباطلا ؛ ذلك أن كلامه يشعر أن الحق هو التصريح بنفسي
الجسميه ، وقد صرح فعلا بأن الله ليس ^(١) بجسم ، وهو يرمي من
وراء ذلك إلى نفي الصفات ؛ ولكنه عاد ليبين أنه يجب إخفاء
ذلك ، وعدم التصريح به لكل الناس .

وكان يكفي ابن رشد أن يتبع نصوص الشرع ظاهرا وباطنا
فيؤمن بما وردت به النصوص الصحيحه إيمانا جازما ، وأن يتحضر
تماما من التسوية بين صفات الخالق - سبحانه - وصفات المخلوق ،
وأن يراعي فيما يثبت لله من الصفات والأفعال وما ينفيه عنه -
نصوص القرآن والسنة الصحيحه ، فلا يطلق على الخالق - سبحانه -
اللفظ مجملا ، ولا اصطلاحا محدثا مبتدعا ؛ كلفظ الجسم ، والحيز ،
ونحوه سواء في النفي أو الإثبات حتي يتبين موافقة معناه لما
دل عليه الكتاب والسنة ؛ ولهذا كان من الباطل مايقوله ابن
رشد :

((... إذا صرح بنفي الجسم عرضت في الشرع شكوك كثيره ...)) ^(٢)
فلم العدول عما نص عليه الشرع من إثبات الصفات ؟ ، ولم التصريح
بنفي الجسم ، وإطلاق النفي بهذا اللفظ المجمل الذي يحتمل نفيه
إنكار اتصاف الباري بالصفات ؟ ثم لماذا العدول عن التصريح
بنفيه أيضا ؟ ؛ إن كلا من التصريح بأن الله جسم ، وأن الله
ليس بجسم بدعه لم يرد بها كتاب ولا سنة ؛ يقول ابن تيميه :

((... وأما الشرع فمعلوم أنه لم ينقل عن أحد من الأنبياء ؛
ولا الصحابه ، ولا التابعين ، ولا سلف الأمة أن الله جسم ، أو أن

(١) راجع : مناهج الادله في عقائد الملّه ، لابن رشد ، ص ١٧٢ ، ١٧٥

(٢) مناهج الادله في عقائد الملّه ، لابن رشد ، ص ١٧٢ .

الله ليس بجسم ؛ بل النفي والإثبات بدعة في الشرع ...)) (١)

وإذا علم أن القول بأن الله جسم ، أو أنه ليس بجسم بدعة في الدين ، فإنه من البدعة في دين الله مذهب إليه ابن رشد في قوله :

((... إنه إذا صُرح بنفي الجسم مرضت في الشرع شكوك كثيرة ، مما يقال في المعاد وغير ذلك . فمنها ما يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة ، ... ، ... ، ... ، ومنها أنه يوجب انتفاء الجبه في بادئ الرأي من الخالق - سبحانه - أنه ليس بجسم ، ... ، ... ، ... ، ومنها أنه إذا صُرح بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي الحركة . فإذا صُرح بنفي هذا عسر ماجاء فسي صفة الحشر ، من أن الباري يطلع على أهل الحشر ، وأنه الذي يتولى حسابهم ، كما قال تعالى : ﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا ﴾ وذلك يصعب حديث النزول المشهور ...)) (٢)

ويتجلى لنا - من خلال هذا النص - مدى تأثر ابن رشد البالغ بالمناهج الفلسفية والطرق الكلامية ، وأنه لم يقدر على التخلص من أثرها الذي تسلط على فكره ، ويدل - أيضا - على جهله بمذهب السلف في الصفات التي دل عليها الكتاب والسنة القائم على إثبات هذه الصفات إثباتا بلا تمثيل ، وتنزيها بلا تعطيل مع قطع المماثلة بين صفات الخالق والمخلوق .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٤٣٤ .

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٢ ، ١٧٣ .

ومع أن ابن رشد ينادي نداء لا يكاد ينقطع باتباع منهج الشرع في الصفات وغيرها من مسائل العقيدة ، ومع أنه يلوم المتكلمين لوما متكررا على تأويلاتهم التي أبطلوا بها كثيرا من نصوص الشرع ؛ إلا أنه لم يستطع أن يتحرر تماما من توهم المماثلة والتسوية بين الخالق والمخلوق فيما أثبت له الشرع من الصفات ؛ ولهذا لم يستطع أن يتخلص تماما مما زعمه أهل البدع من المعتزلة والأشعرية وغيرهم في قولهم أن إثبات الصفات الخيرية يوهم التشبيه والتجسيم ، ويسمون من أثبتوها مجسما ومشبها وحشويا وغير ذلك من الألفاظ التي ينفر عنها المسلم بطبيعة الحال .

وبناء على ما سبق - فإن ابن رشد لم يؤمن ظاهرا وباطنا بالنصوص التي تثبت لله النزول ، والمجيء ، والإتيان ، والوجه ، والإستواء إيمانا جازما لا يتخلله تأويل ، ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل ، ويؤمن بها مع نفي المماثلة بين إتيان الخالق سبحانه ومجيئه ونزوله الذي يليق بجلاله - سبحانه - وبين اتصاف البشر بهذه الصفات .

فالخالق - سبحانه - يجيء ، ويأتي كما قال تعالى : ﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا ﴾ (١) ﴿ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر وإلي الله ترجع الأمور ﴾ (٢)

وأهل السنة يؤمنون بهذه النصوص ، وسائر ماورد به الكتاب والسنة من غير تحريف ، ولا تكييف ، ولا تمثيل ، ولا تعطيل ، فلا يشبهون صفات الله بصفات المخلوقين ، ولا يطمعون في معرفة كيفية

(١) سورة الفجر ، آية ، (٢٢)

(٢) سورة البقرة ، آية ، (٢١٠)

صفاته ، فإنه لا يعلمها إلا هو سبحانه . ولا يظنون أن ما يلزم المخلوق من الصفات لازم للخالق ؛ بل صفاته - سبحانه - تليق بجلاله ، فالإتيان والمجيء والنزول ثابتة له سبحانه ، وكلما خطر بالبال ، وتخيله الذهن من صفات المخلوقات فهو منزّه عنه .

وقد جاهد ابن تيمية المخالفين لمذهب السلف كافة ، وناضلهم ، وبين فساد ماتوهمته عقولهم من أوهام فاسدة في صفات الله سبحانه وغيرها من مباحث العقيدة .

ولا شك أن ابن رشد قد جاهد الصواب في قوله ((.... أنه إذا صرح بنفي الجسم عرضت في الشرع شكوك كثيرة ، ، ... فمنها ما يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة ...)) (١) ؛ لأن التصريح بأن الله ليس بجسم بدعة في الدين لم يرد بها الشرع ، وكذلك القول بأن الله جسم كل ذلك ليس من الشرع . وأما إثبات الرؤية فقد دلت عليه نصوص الكتاب والسنة فيجب إثباته على ما يليق بجلال الله وعظمته مع قطع الأوهام التي حملت المعتزلة والفلاسفة على نفي الرؤية ؛ لأن كل مرئي عندهم جسم ، وكل ما كان في جهة جسم ؛ ولهذا مرجحوا بنفي الجسمانية والرؤية والصفات ؛ لأنهم لم يتحرروا من التشبيه الذي توهمته آذهانهم ، ولم يفرقوا بين ما يجب للخالق ، وما يتصف به المخلوق .

يقول ابن تيمية :

((... قال أهل العلم والسنة : فإذا قالت الجهمية وغيرهم من نفاة الصفات : إن الصفات لا تقوم إلا بجسم ، والله تعالى - ليس بجسم .

(١) منهاج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٢ .

- قيل لهم : إن أردتم بالجسم ماهو مركب من جواهر فردة ، أو مما هو مركب من المادة والصورة لم نسلم لكم ((المقدمة الأولى)) ، وهي : قولكم إن الصفات لاتقوم إلا بما هو كذلك .
قيل لكم : إن الرب - تعالى - قائم بنفسه ، والعباد يرفعون أيديهم إليه في الدعاء ، ويقصدونه بقلوبهم ، وهو العلي الأعلى سبحانه - ويراه المؤمنون بأبصارهم يوم القيامة عياناً كما يرون القمر ليلة البدر .

- فإن قلتم : إن ماهو كذلك فهو جسم ، وهو محدث ، كان هذا بدعة مخالفه للغة والشرع والعقل ،

- وإن قلتم : نحن نسمي ماهو كذلك جسماً ، ونقول : إنه مركب .
- قيل : تسميتكم التي ابتدعتها هي من الأسماء التي ما أنزل الله بها من سلطان ، ومن عمد إلى المعاني المعلومه بالشرع والعقل وسماها بأسماء منكزه ، لينفر الناس عنها ،
قيل له : النزاع في المعاني ، لافي الألفاظ ، ولو كانت الألفاظ موافقة للغة ، فكيف إذا كانت من ابتداعهم ؟ ومعلوم أن المعاني التي يعلم ثبوتها بالشرع والعقل لاتدفع بمثل هذا النزاع اللفظي الباطل .

وأما قولهم إن كل ماكان تقوم به الصفات ، وترفع إليه الأيدي ، ويمكن أن يراه الناس بأبصارهم ، فإنه لابد أن يكون مركباً من الجواهر المفردة ، أو من المادة والصورة ، فهذا ممنوع ؛ بل هو باطل عند جمهور العقلاء : من النظار والفقهاء وغيرهم (١) .

فالسلف - رضوان الله عليهم - كانوا يؤمنون بجميع ماورد في كتاب الله وسنة رسوله من الصفات إيماناً حقيقياً ، ويفوضون علم الكيفية - فقط - إلى الله - سبحانه - ولايؤولون شيئاً من نصوص

الكتاب والسنة ، ولايتوهمون بآرائهم أن في إثباتها إثباتا لمعاني فاسده - حاشاهم من ذلك ؛ وإنما توهم ذلك من جاء بعدهم ممن المتكلمين وغيرهم ، الذين أحدثوا ألفاظا مبتدعه في الدين : كلفظ الجسم ، والجهة ، والحيز ، والحركة ، ثم بعضهم ينفياها ؛ ليتوصل من نفيها إلى نفي الصفات التي أثبتها الله ورسوله ؛ يقول ابن تيمية موضحا هذا المعنى :

((... إن هذه الألفاظ التي ابتدعها المتكلمون : كلفظ الجسم وغيره ينفياها قوم ؛ ليتوصلوا بنفيها إلى نفي ما أثبته الله - تعالى - ورسوله - ويثبتها قوم ليتوصلوا بإثباتها إلى إثبات مانفاه الله ورسوله .

فالأولى : طريقة الجهمية : من المعتزلة وغيرهم ؛ ينفون الجسم حتي يتوهم المسلمون أن قصدهم التنزيه ، ومقصودهم بذلك أن الله لا يرى في الآخرة ، وأنه لم يتكلم بالقرآن ولا غيره ؛ بل خلق كلاما في غيره ، وأنه ليس له علم يقوم به ، ولا قدرة ، ولا حياة ولا غير ذلك من الصفات ...)) (١) .

وبهذا يتبين لنا أن ما شوهمه ابن رشد من أن العامية وجمهور الناس يعرض لهم شك في الرؤية من جراء القول بأن الله ليس بجسم ، قول فاسد ، قد بناء علي أصل فاسد لم يرد به الشرع ؛ لأن كلا من القول بأن الله جسم ، والقول بأن الله ليس بجسم بدمه ؛ وأما رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة فهي ثابتة بنصوص الكتاب والسنة ، فلا يعدل عن الحق لما توهمه من لم يتحرر التفرقة بين ما ثبت لله من الصفات التي تليق بجلاله ، وبين صفات البشر .

ويسترسل ابن رشد في خطفه الذي نشأ عنده من جهة عدم
التفرقة بين عالم الغيب ، وعالم الشهادة ، حتى توهم أن ما
وصف الله به نفسه من المجيء والإتيان لا يكون إلا مثل ما توصف به
أبدان بني آدم ، فنراه يخطيء خطأ بالغاً يخالف فيه نصوص الشرع
فيستخدم لفظاً مبتدعاً لم يرد به الشرع ، وهو أن الله ليس
بجسم ، ثم يزعم أن إطلاق هذا اللفظ المجمل هو الحق ، ولكنه لا يصرح للجمهور
بأن الله ليس بجسم ؛ لأن العامة وجمهور الناس يتضررون في إيمانهم
إذا صرح لهم بأن الله ليس بجسم ، وتنشأ عندهم الشكوك والأوهام
والشبهات ، وذلك ((... أنه إذا صرح بنفي الجسمية ، وجب التصريح
بنفي الحركة ، فإذا صرح بنفي هذا عسر ما جاء في صفة الحشر ،
من أن الباري يطلع على أهل الحشر ، وأنه الذي يتولى حسابهم ،
كما قال تعالى ﴿ وجاء ربك والملك صفّاً صفّاً ﴾ (١) ؛ وذلك يصعب
حديث النزول المشهور ...)) (٢) .

وهنا نلاحظ أن خيال ابن رشد قد سبح في جوٍّ يملؤه التشبيه
والتمثيل ، وأنه لم يستطع أن يفرّق - هنا - بين عالم الغيب
والشهادة ، ولم يقدر أن يتخلص من توهم التسوية والمماثلة بين
ما أثبتته الخالق لنفسه من الصفات ، وبين صفات المخلوقين .

وقد توهم ابن رشد أن إثبات المجيء ، والإتيان ، والنزول
لله سبحانه كما وردت به النصوص يلزم منه الحركة ، والخلو من
العرش ، وغير ذلك من الصفات التي تلازم الإنسان ، ويتنزه عنها
الباري ، ولا أدري كيف سرح خياله حتى دفعه إلى هذا الوهم ،

(١) سورة الفجر ، آية (٢٢) .

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٢ ، ١٧٣ .

متناسيا أن الله لا يماثله أحد من خلقه ، ولا يشبهه - سبحانه -
أحدا من خلقه ، وأن ما لزم المخلوق من صفات فإنها ليست لازمة
للخالق - سبحانه - ولا تلحق به ؛ ولكن عدم الوقوف عند حدود
الكتاب والسنة يقود إلى الشكوك ، ويورث شيها تتردد في النفس
وأوهاما تختلج في الذهن .

وهنا نلاحظ أن أهل البدع والنفاه يطلقون ألفاظا هائلة
لاتليق بالخالق - سبحانه - فيقولون - مثلا - إنه يلزم من إثبات
الصفات والرؤية : التجسيم .

ويلزم من إثبات الصفات الخبرية : كالوجه ، والعين ، واليد ،
والأصابع ، والساق ، والقدم ... : التشبيه .

ويلزم من إثبات النزول : الحركة والانتقال . ويلزم من إثبات
الإستواء التحيز ، وغير ذلك من ألفاظهم المبتدعة التي يشبهون بها
على جهال الناس والعامه ، لينفرونها عن الإيمان بما جاء في
الكتاب والسنة من إثبات الصفات التي تليق بجلاله ، ولاتشبه بحال
صفات المخلوقين .

وقد اتخذ النفاه تلك الألفاظ المحدثه في الدين جسرا يصلون
به إلى مقصودهم ، فكلما أرادوا نفي شيء مما أثبتته الله لنفسه
من الأسماء والصفات ؛ لعدم اتفاقه مع مسالكهم المبتدعة فــــي
الإستدلال - أطلقوا تلك الألفاظ التي لاتليق به سبحانه - فيتوهم
العامه أن ما يقولونه هو التوحيد والتنزيه الذي ورد به القرآن ،
وهو في الحقيقة ليس كذلك ؛ بل إن ألفاظهم المحدثه مجمله تحتل
معاني باطله ، وصحيحه ؛ ولهذا لا يجوز إنكار ما ثبت لله من الصفات
والأفعال ، وما أثبت له رسوله من أجل تلك الألفاظ المبتدعة التي
يطلقها النفاه على عواهنها دون تفصيل المراد منها .

يقول ابن تيمية موضحا هذا المعنى :

((... والمقصود هنا : أن ما جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم - لا يدفع بالألفاظ المجمله ، كلفظ التجسيم وغيره مما قد يتضمن معنـي باطلا ، والنافي له ينفي الحق والباطل ، فإذا ذكرت المعانسي الباطلة نفرت القلوب ، وإذا ألزموه ما يلزمونه من التجسيم الذي يدعونه ، نفر إذا قالوا له : هذا يستلزم التجسيم ؛ لأن هذا لا يعقل إلا في جسم - لم يحسن نقض ما قالوه ، ولم يحسن حله ، وكلهم متناقضون .

وحقيقة كلامهم أن ما وصف به الرب نفسه لا يعقل منه إلا ما يعقل في قليل من المخلوقات التي نشهدها كأبدان بني آدم . وهذا في غاية الجهل ؛ فإن من المخلوقات ، مخلوقات لم نشهدها : كالملائكة والجن ، حتى أرواحنا ، ولا يلزم أن يكون ما أخبر به الرسول - صلى الله عليه وسلم - مماثلا لها ، فكيف يكون مماثلا لما شاهدوه ...)) (١).

وأهل السنة والجماعة يشبتون له الصفات التي وردت في الكتاب والسنة ، ويشبتون قيام الأفعال الاختياريه بذاته ؛ فيشبتون أنه مستو على عرشه ، بائن من خلقه ، ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا ، ويأتي ويجيء لفصل القضاء بين عباده في الحشر ، ويرى في الآخرة ، ولا يلزم من ذلك كله ، ما يلزم المخلوق من لوازم ، فلا يلزم من وصفه بذلك الحركة ، وخلق العرش منه ، وشغل محل وتفريغ آخر ، فكل هذه اللوازم ، تلزم المخلوق وحده ، ولا تلزم الخالق - سبحانه - ومن توهم أن مجيئه ، وإتيانه ،

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٤٢٣ ، ٤٢٤ .

يستلزم الحركة ، والنقل ، أو أول النزول ، وغيره من صفات
الباري وأفعاله الاختياريه خوفا من اللوازم التي تلزم المخلوقين
إذا اتصفوا بتلك الصفات ، أو قامت بهم تلك الأفعال ، ومن توهم
أن تلك اللوازم تلزم الخالق إذا اتصف بتلك الصفات أو قامت
به تلك الأفعال ، فقد وقع في الضلال . وتردى في التشبيه الذي
حاول الفرار منه فيصبح بذلك قد جمع بين بدعه التشبيه ، وبدعة
التعطيل ، وقد وضع ابن تيميه هذا المعنى بقوله :

((... أنتم تفرون من إثبات صفات الكمال للرب في نفس الأمر ،
لما في ذلك من التشبيه فإذا شَبَّهْتُمُوهُ بالمخلوق فيما دون صفات
الكمال من الصفات السلبية ، كان هذا أقرب إلى التشبيه الباطل
ووصفه بالنقص ، ولكن هذه سنة معلومة للجهمية : يسلبون عن ربهم
صفات الكمال فرارا من التشبيه بالكامل من الموجودات ، ويصفونه
بالسلب المتضمن صفات النقص التي يشبهونه فيها بالجمادات ،
والمعدومات والممتنعات ، فإن العدم علم لا يشار إليه ، كما أنه
لا يرى ، وكل ما يوصف به العدم المحض لم يكن كمالا ؛ بل هو
إلى النقص أقرب ...)) (١)

فأله - سبحانه - قد بين في كتابه الحكيم ، وعلى لسان
رسوله الصفات التي يجب إثباتها له ، وبين الصفات التي يتنزه عنها .
وقد أثبت الله لنفسه صفات الكمال التي تليق بجلاله ، ونفي عن
نفسه صفات النقص ، فيجب إثبات ما أثبتته الشرع لله من الصفات ،
ونفي ما نفيه الشرع ، والسكوت عما سكت عنه الشرع فلا يتعرض لله
بنفي ولا إثبات ؛ لأن ((... لفظ " الجسم " و " الحيز " و " الجهة "
ألفاظ فيها إجمال ، وإبهام ، وهي ألفاظ " اصطلاحية " وقد يراد

بها معان متنوعه ، ولم يرد الكتاب والسنة في هذه الألفاظ
لا بنفي ، ولا إثبات ، ولا جاء عن أحد من سلف الأمة ، وأئمتها فيها
نفي ولا إثبات أصلا ، فالمعارضه بها ليست معارضه شرعيه ، لا من كتاب
، ولا سنة ولا إجماع ؛ بل ولا أثر عن صاحب ، أو تابع ، ولا إمام
من المسلمين ...)) (١) .

وعلى هذا ، فإن لفظ التجسيم لفظ مجمل لا أصل له في الشرع
فلا يجوز أن يثبت لله شيء من الصفات إلا بدليل ، والذين قالوا :
((إن الله جسم)) ليس معهم حجه أصلا ، وقولهم بدعة في الدين ،
وكذلك الذين قالوا : ((إن الله ليس بجسم)) : كالمتكلمين ، وكابن
رشد - في حقيقه مذهبه - ؛ فهو لا ليس عندهم دليل شرعي ، ولا دليل
عقلي صحيح على نفي التجسيم ؛ لأن تلك ((... الطرق التي يسلكها
نفاء الجسم ، وأمثالهم أحسن أحوالها أن تكون عوجا طويلا ، قد
تهلك ، وقد توصل ؛ إذ لو كانت مستقيمه موصلة ، لم يعدل عنها
السلف ، فكيف إذا تيقن أنها مهلكه ... ؟)) (٢) .

ولما أطلق المتكلمون - ومن وافقهم - من النفاء على الله
الفاظا مبتدعه في الدين لم يرد بها كتاب ولا سنة ؛ كالقول بأن الله
ليس بجسم ، وأن إثبات الإستواء ، والنزول ، والمجيء والإتيان
يستلزم التجسيم ، والتحيز ، والحركه ، والنقله ، وشغل مكان ،
وتفريغ آخر ، ... إلى غير ذلك من الأوهام وقعوا في شكوك بعضها
فوق بعض ؛ لأنهم أعرضوا في أول سلوكهم عما جاء به الكتاب والسنة
فكان لابد أن يبطل ما بُني على أساس باطل ؛ لأن المقدمات الباطله

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٥ ، ص ٢٩٨ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيميه ، ج ١٠ ، ص ٣١٦ .

تعطي نتائج باطله - ومن هنا سار المعتزله والأشاعره وراء شبهات الأوهام ، فأولوا كثيرا مما أخبر به الله ورسوله : كالإستواء ، والعلو ، والنزول والمجيء والإتيان ، وزادت المعتزله على هذا - كله - تأويل الرويه وغيرها فحرفوا كثيرا من الآيات والأحاديث الصحيحه في جو من التأويل ، ولما عمد المتكلمون إلى تأويل ما ذكر طمع فيهم أعداؤهم الفلاسفه في مسألة المعاد ، فراموا أن يلزمهم بتأويله ؛ إذ لافرق بين نصوص الصفات الخبرية ، ونصوص المعاد ، فسقطوا في أيديهم .

ولهذا فإن اطلاقهم للألفاظ المبتدعه ، وعدم وقوفهم عندما أثبتته الشرع من الصفات ونفي مانعاه ، والسكوت عما سكت عنه - قد أسلمهم إلى تناقضات وشكوك كثيره يعسر عليهم الإنفكاك منها ، تلك الشكوك التي لم يمسح ابن رشد إلا أن يعترف بها ، ويبينها ؛ ومن أجل هذا الأمر عدل هو عن التصريح بمذهبه الحقيقي - الذي يعتقده باطنا - وهو أن الله ليس بجسم ، ولجأ إلى الغموض والممانعه وعدم التصريح للعامه بأن الله ليس بجسم ؛ ذلك أن ابن رشد أراد أن ينزه الله - سبحانه - عن صفات الحوادث ، فوقع في التشبيه ، حيث نراه قد أطلق لخياله العنان ، فتوهم أن مناشئ الله - سبحانه - من الإستواء على العرش ، والنزول إلى سماء الدنيا - كل ليلة ، أو المجيء ، أو الاتيان لفصل القضاء بين عباده يسوم القيامه أو رؤية المؤمنين لربهم - يستلزم بعض اللوازم التي تلزم المخلوق - وحده - ولا يلزم من لزومها للمخلوق ، أن تكون لازمه للخالق ؛ لأن صفات الله - سبحانه - تليق بجلاله .

ومن هنا نلاحظ أنه قد عسر على ابن رشد أن يؤمن بالصفات خبريه ، والأفعال الإختياريه التي ثبتت بالكتاب والسنة ، وتوهم

- كما توهم المتكلمون - أن في إثباتها تجسيما وتشبيها للخالق
- سبحانه - وأنه يلزم من إثباتها لوازم عديدة كتلك اللوازم التي
تلزم المخلوق إذا اتصف بالنزول والمجيء وغيرها .

ولما لم يستطيع ابن رشد أن يفرق بين عالم الغيب ،
وعالم الشهادة ، ولم يستطيع أن يتحرر من المماثلة الوهميَّة
التي اختلقها ذهنه ، وصوّلها خياله ، ثم شطح خياله بعيدا ؛
حيث توهم أن نزوله ، وإتيانه ، ومجيئه يستلزم الحركة ، ورأى
أنه من السهل تأويل النزول فوق في خطأ أكبر حيث جمع بين بدمه
التشبيه ، وبدعه التأويل ؛ ولهذا لجأ إلى عدم التصريح للعامه
بمذهبه الحقيقي الذي اعتقده باطنا ، وهو أن الله ليس بجسم ؛
بحجة أنه :

((... إذا صرح بنفي الجسم عرضت في الشرع شكوك كثيرة ، مما
يقال في المعاد وغير ذلك ؛ فمنها مايعرض من ذلك في الرواية
التي جاءت بها السنه ... ، ... ، ومنها أنه يوجب انتفاء
الجهه ، في بادئ الرأي عن الخالق - سبحانه - أنه ليس بجسم
فترجح الشريعة متشابهه ؛ وذلك أن بعث الأنبياء انبنى على أن الوحي
نازل إليهم من السماء . وعلى ذلك انبنت شريعتنا هذه - أعني
أن الكتاب العزيز نزل من السماء . كما قال تعالى : ﴿ إنا أنزلناه
في ليلة مباركة ﴾ (١) . وانبنى نزول الوحي من السماء على أن الله
في السماء ، وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء ، وتصعد إليها ،
كما قال تعالى : ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح ﴾ (٢) ،
وقال تعالى : ﴿ تعرج الملائكة والروح إليه ﴾ (٣) ، ... ، ... ،
ومنها أنه إذا صرح بنفي الجسميه وجب التصريح بنفي الحركة فإذا
صرح بنفي هذا عسر ماجاء في صفة الخشر ، من أن البارئ يطلع

(١) سورة الدخان ، آية ، (٣) . (٢) سورة فاطر ، آية ، (١٠)

(٣) سورة المعارج ، آية ، (٤) .

على أهل الحشر ، وأنه الذي يتولى حسابهم ، كما قال تعالى : ﴿ وجاء ربك والملك صفاً صفاً ﴾ (١) ؛ وذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور ، وإن كان التأويل أقرب إليه منه إلى أمر الحشر مع أن مجاء في الحشر متواتر في الشرع (١٠٠٠) (٢) .

والحق أنه كان يكفي ابن رشد في هذا المقام أن يتبع نصوص الكتاب والسنة ، فيؤمن بجميع ما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله ، دون أن يتوهم أن في إثبات ذلك مماثله للخالفين - سبحانه - بمخلوقات ، ودون أن يتخيل بذهنه أنه يلزم من إثبات تلك الصفات لله ما يلزم المخلوق من لوازم باطلة ، تلزم المخلوق إذا اتصف بتلك الصفات ؛ فلا يجوز أن يقال : إن إثبات هذه الصفات لله يستلزم التحيز ، وشغل مكان ، وتفريع آخر ، وخرقه ونقله ، ونحو ذلك من الأقوال التي توهمها من لم ينزه الباري - سبحانه - عن التمثيل والتعطيل . ونحن نعلم أن في بعض مخلوقات الله ، مخلوقات تتصف بصفات تخصها ، وتنفرد بها وحدها ، دون أن يكون لها مايمثلها في هذه الصفات ، فهي مخالفة لغيرها مخالفة تامه ، وهذا ثابت في الروح والملائكة ؛ فإنها توصف بالنزول ، والصعود ، والمروج ؛ وكل ما توصف به الروح والملائكة مخالف تماماً لما توصف به أبدان بني آدم عند حركتها ، ونزولها ، وصعودها ، وخروجها ، وعروجها ، ومخالف - أيضاً - لسائر المخلوقات ، وفي هذا تنبيه على أن نزول رب العالمين ، واستوائه ، ومجيئه ، وإتيانه لايمثل نزول عباده ، واستوائهم ومجيئهم ، وإتيانهم بحال من الأحوال .

(١) سورة الفجر ، آية ، (٢٢) .

(٢) منهاج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٢ ، ١٧٣ .

وإذا كانت الروح والملائكة لا تشبه فيما ثبت لها من الصفات ، صفات المخلوقين فإن الله - سبحانه - أجل وأعظم ، وهو أبعد عن مماثله مخلوق لمخلوق ، فلا تشبه ذاته ذوات المخلوقين ، ولا صفاته صفات المخلوقين . وكلما طرأ على البال ، وتخيلته الذهن — من اللوازم ، فالباري منزله عنه .

وقد بين ابن تيمية أن الباري - سبحانه - متصف بصفات الكمال التي تليق بجلاله وكماله ، ومنزه عن صفات المخلوقين — وما يلزمها من لوازم ، وأن استواءه على عرشه ، ونزوله كل ليلة ومجيئه ، وإتيانه لفصل القضاء بين عباده يوم القيامة ، ورويته ونحو ذلك مخالف لما توهمه ابن رشد والمتكلمون من أوهام ، ولوازم ذهنية ، وشكوك خيالية ، لاتصح إلا في حق المخلوق ، ويتنزه الباري - سبحانه عنها . وأن تلك اللوازم الباطلة ، التي توهمها المتكلمون ، وأدعن لها ابن رشد - إلى حد ما - متوهماتها أنها تلزم الخالق إذا اتصف بالصفات الخيرية ، والأفعال الاختياريه : كالنزل ، والمجيء ، والإتيان ، وغيره ،

فقالوا : إنه إذا أثبتنا لله العلو ، والاستواء ، والنزول ، والمجيء ... لزم من ذلك التجسيم والتحيز ، والنقل ، والحركة ، ونحو ذلك من اللوازم التي تلزم المخلوقات إذا اتصفت بتلك الصفات .

وقد بين ابن تيمية هذا المعنى في قوله :

((... المجيء والإتيان ، والصعود ، والنزول ، توصف به روح الإنسان التي تفارقه بالموت ، وتسمى النفس ، وتوصف به الملائكة ، وليس نزول الروح وصعودها من جنس نزول البدن وصعوده ؛ فإن روح المؤمن

تصعد إلى فوق السموات ، ثم تهبط إلى الأرض فيما بين قبضها ووضع الميت في قبره . وهذا زمن يسير لا يصعد البدن إلى ما فوق السموات ثم ينزل إلى الأرض في مثل هذا الزمان . وكذلك صعودها ثم عودتها إلى البدن في النوم واليقظة ...)) (١)

((... وإذا كانت الروح تخرج إلى السماء مع أنها في البدن ؛ علم أنه ليس عروجها من جنس عروج البدن الذي يمتنع هذا فيه وعروج الملائكة ونزولها من جنس عروج الروح ونزولها ، لا من جنس عروج البدن ونزوله وصعود الرب - عز وجل - فوق هذا كله وأجل من هذا كله ؛ فإنه - تعالى - أبعد عن مماثله كل مخلوق من مماثله مخلوق ، لمخلوق .

وإذا قيل الصعود ، والنزول ، والمجيء ، والإتيان أنواع جنس الحركة ؛ قيل : والحركة - أيضا - أصناف مختلفة ، فليست حركة الروح كحركة البدن ، ولا حركة الملائكة كحركة البدن . والحركة يراد بها انتقال البدن والجسم من حيّز ، ويراد بها أمور أخرى : كما يقوله كثير من الطبائعيه والفلاسفه : منها الحركة في الكم : كحركة النمو . والحركة في الكيف : كحركة الإنسان من جهل إلى علم ... ، ... ، ... والحركة في الأين : كالحركة تكون بالأجسام النامية من النبات والحيوان في النمو والزيادة ، أو في الذبول والنقصان ؛ وليس هناك انتقال جسم من حيّز إلى حيّز ...)) (٢)

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٥ ، ص ٤٣٨ .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٥ ، ص ٤٥٨ .

((... وإذا عرف هذا ؛ فإن للملائكة من ذلك ما يليق بهــــم ؛
وأن مايوصف به الرب - تبارك وتعالى - هو أكمل وأعلى ، وأتم من
هذا كله ؛ وحينئذ فإذا قال السلف والأئمة : ... ، ... ، ... ،
إنه ينزل ولا يخلو منه العرش ؛ لم يجر أن يقال : أن ذلك ممتنع ؛
بل إذا كان المخلوق يوصف من ذلك بما يستحيل من مخلوق آخر ، فالروح
توصف من ذلك بما يستحيل اتصاف البدن به ، كان جواز ذلك في حق
الرب - تبارك وتعالى - أولى من جوازه من المخلوق كأرواح الأدميين
والملائكة .

ومن ظن أن مايوصف به الرب - مزوجل - لا يكون إلا مثل
ما توصف به أبدان بني آدم ، فغلطه أعظم من غلط من ظن أن ما توصف
به الروح مثل ما توصف به الأبدان ...)) (١) .

وقد أكد - رحمه الله - هذا المعنى ، فبين أن ماوصف
الله به نفسه من الصفات الخيرية والأفعال الاختيارية حق يجــــب
الإيمان به على حقيقته ، دون تأويل ، ولا تمثيل ، ولا تكييف ، ولا تعطيل
، وأن الله - سبحانه - إذا وصف نفسه ، أو وصفه رسوله بأنه مستو
على عرشه ، وينزل كل ليلة ، ويدنو لم يلزم من ذلك أن تكون صفاته
، وأفعاله - سبحانه - من جنس صفات مخلوقاته ، وأفعالهم ؛ فإن
الملائكة والروح بعض مخلوقات الله ، وتوصف بالمعود والنزول ، وليس
معودها ونزولها كمعود سائر المخلوقات ونزولها ؛ وفي هذا تنبيه
لدوي العقول السليمة ، والفطر المستقيمة على أن رب العالمين
أبعد من مماثلة كل مخلوق ، وفي هذا المعنى وجدناه يقول :

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٤٥٩ .

((... فالرب - سبحانه - إذا وصفه رسوله - صلى الله عليه وسلم - بأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة . وأنه يدينو عشية عرسله إلى الحجاج ، وأنه كلم موسى في الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة ، وأنه استوى إلى السماء وهي دخان ، فقال لهــــا وللأرض إئتيا طوعا أو كرها ، قالتا : أتينا طائعين : لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما شاهدته من نزول هذه الأعيان المشهودة ، حتي يقال ذلك يستلزم تفريغ مكان ، وشغل آخر ؛ فإن نزول الروح ، وصعودها لا يستلزم ذلك فكيف برب العالمين ؟ وكذلك الملائكة لهم صعود ، ونزول من هذا الجنس ...)) (١)

ويرى ابن تيمية أن الله - سبحانه - قد نبه عباده على أن ذاته مخالفة لسائر الذوات ، وأن ما يضاف إليه من الصفات على ما يليق بجلاله وعظمته ، فلا تشبه صفاته صفات المخلوقين ، وأن تلك اللوازم التي تلزم المخلوق إذا اتصف بالنزول ، والمجيء ونحوه منتفية في حق الباري - سبحانه - وهذا بين من أمر الروح والملائكة فإنها توصف بالصعود ، والعروج ، والنزول ، والدخول ، والخروج ، وهي في ذلك كله مخالفة لسائر المخلوقات عندما تتصف بتلك الصفات وفي هذا تنبيه للناس على أن ذاته - سبحانه - وصفاته تليق به ولا تماثل صفات المخلوقين ، وذواتهم ، وقد وضع ابن تيمية هذا المعنى بقوله :

((... وهذا تنبيه لهم على أن رب العالمين لم يعرفوا حقيقته ولا تصوروا كيفيته - سبحانه - وأن ما يضاف إليه من صفاته هو على

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٧ ، ص ٣٥٠ .

مايليق به - جل جلاله - فإن الروح التي هي بعض عبده توصف بأنها تعرج إذا نام الإنسان ، وتسجد تحت العرش ، وهي مع هذا في بدن صاحبها لم تفارقه بالكلية ، والإنسان في نومه يحس بتصرفات روحه ، تصرفات تؤثر في بدنه ، فهذا الصعود الذي توصف به الروح لايمثل صعود المشهودات ، فإنها إذا صعدت إلى مكان ، فارقت الأول بالكلية ، وحركتها إلى العلو حركة انتقال من مكان إلى مكان وحركة الروح بعروجها ، وسجودها ليست كذلك ...)) (١)

وقد اتضح لنا - مما سبق - أن ابن رشد قد جانب طريق الصواب ، ولم يراع الوقوف عندما أثبتته الشرع من صفات الكمال التي تليق بجلاله وعظمته ، فما أثبتته الشرع ، أثبتته على حقيقته ، وما نفاة نفاة، وما سكت عنه الشرع سكت عنه ؛ بل تجاوز ذلك وأطلق ألقاظا محدثة مجمله ، وفعل كما فعل المتكلمون من قبل عندما صرحوا بأن الله ليس بجسم مع علمه أن الشرع لم يرد باثبات هذا اللفظ ولا ورد بنفيه ، وكان يجب عليه أن يراعي ألقاظ الكتاب والسنة ويتبع طريقة السلف في ذلك ((...)) طريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومه بالشرع والعقل ، ويراعون - أيضا - الألقاظ الشرعيه ، فيعبرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلا ، ومن تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه ، ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقا وباطلا نسبوه إلى البدعه - أيضا - وقالوا: إنما قابل بدعه ببدعه ، ورد باطلا بباطل ...)) (٢)

لكن ابن رشد قد خالف هذا المنهج - مع دعوته إليه في أكثر من موضع - وذهب في حقيقة مذهبه الذي يعتقده باطنا إلى أن الله ليس بجسم ، وهذا القول موافق لقول الجهميه ومعطله الصفات

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ١٧ ، ص ٣٤٩ ، ٣٥٠ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٢٥٤ .

الذين اصطالحوا على وضع ألفاظ مجملة محدثة ليست من لغة العرب ،
ولانزل بها القرآن ، ولاتكلم بها الرسول - صلى الله عليه وسلم .

ومع أن ابن رشد يقول في الباطن أن الله ليس بجسم ؛
إلا أنه قد استنكف من التصريح للجمهور بنفي الجسم ؛ وذلك لما
توهمه من أوهام باطلة ، ثم أخذ يتخبط في الضلاله والبدعه ، فتوهم
أن التصريح للجمهور " بنفي الجسم " مع ماورد من إثبات النزول
والمجيء والإتيان يشير شكوكا ، وشبهها كثيره ، ولعله قد توهم أن
ذلك يستلزم تلك اللوازم التي تلزم المخلوق إذا اتصف بتلك
الصفات ؛ لأنه تولى عن منهج السلف في إثبات الصفات ، فوقع
في شبه وأوهام كثيرة ، جعلته ينهى عن التصريح للجمهور بأن الله
ليس بجسم رغم أن هذا هو مذهبه الذي يعتقده حقيقة ؛ ولكنـه
امتنع عن التصريح بهذا الرأي للجمهور بحجة أن التصريح لهم به
يفسد عقائدهم . وكان حريّا بابن رشد أن يلتزم ظاهر مذهبه في
هذه المسأله ، ويقف عند نصوص الكتاب والسنة ، ويتبع سلف الأمم
وأئمتها ، فيثبت لله ما أثبتته في كتابه من الصفات ، وأثبتها
له رسوله ويؤمن بذلك على حقيقته دون أن يطلق لعقله العنان في
تأويلها ، أو تشبيهها بصفات المخلوقين ؛ وبهذا يسلم من الشكوك
والأوهام ، وينزه الله - سبحانه - عن تلك اللوازم التي
اختلفها الخيال ، وتوهمها الذهن ، وإن كانت لأساس لها من الصّحـه
يقول ابن تيميه :

((... فلا يجوز نفي ما أثبتته الله ورسوله من الأسماء والصفات
ولاتمثيل ذلك بصفات المخلوقات ، لاسيما ما لا نشاهده من المخلوقات
فإن ما ثبت لما لا نشاهده من المخلوقات من الأسماء والصفات ليس
مماثلا لما نشاهده منها ، فكيف يرب العالمين الذي هو أبعد عن

مماثلة كل مخلوق من مماثلة مخلوق مخلوق ؟ ! وكل مخلوق فهو أشبه بالمخلوق الذي لايمثله من الخالق بالمخلوق - سبحانه وتعالى - عما يقول الظالمون علوا كبيرا ...)) (١).

وبناء على ما سبق فإن الفليسوف ابن رشد قد عمد إلى كتمان هذه المسألة عن الجمهور ؛ بل أوجب السكوت عن إثبات الجسميه لله ، ونفيها عنه سبحانه على حد سواء ، فلا يقال لهم : ((إنه جسم)) ولا أنه : ((ليس بجسم)) .

ولكن ابن رشد قد أحس بأن أولئك الجمهور الذين لم يصريح لهم بأنه جسم ، ولا بأنه غير جسم سوف لاينتهون عن التساؤل عما هو الله ؟ ((... فإن هذا السؤال طبيعي للإنسان ، وليس يقدر أن ينفك عنه ؛ ولذلك ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم في موجود وقع الإعراف به أنه لاماهية (٢) له ؛ لأن مالا ماهيه لله لا ذات له ...)) (٣).

ثم يجيب ابن رشد عن ذلك السؤال بقوله : ((الجواب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع ، فيقال لهم : إنه نور . فإنه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز ، على جهة ما يوصف

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ١٧ ، ص ٣٥٠ .

(٢) قال الشريف الجرجاني ((... ماهية الشيء : ما به الشيء هو هو

وهي : من حيث هي هي لوجوده ، ولامعدومه ، ولاكلي ، ولاجزئي ولا خاص ، ولاعام ، وقيل : منسوب إلى ما . والأصل الماهية قلبت الهمزة هاء ؛ لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما ، والأظهر أنه نسبة إلى ما هو جعلت الكلمتان كل كلمة واحدة ...)) . التعريفات ، للجرجاني ، الطبعة الأولى (بيروت : دار الكتب العلمية) ص ١٩٥ .

(٣) منهاج الأدله في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٤ .

الشيء بالصفه التي هي ذاته ، فقال تعالى : ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ (١).

وبهذا الموصف وصفه النبي - صلى الله عليه وسلم - في الحديث الثابت ، فإنه جاء إنه قيل له عليه السلام : (هل رأيت ربك ؟ قال نور أني أراه) (٢).

وفي حديث الإسراء إنه لما قرب - صلى الله عليه وسلم - من سدره المنتهي غشي السدره من النور ما حجب بصره عن النظر إليها ، وإليه سبحانه (٣).

وفي كتاب مسلم (٤) : إن لله حجابا من نور لو كشف لاحترقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره ... (٥)

ونستخلص من هذا النص أن الفيلسوف ابن رشد قد أجاب الجمهور بجواب مخالف لما يعتقدونه هو ، ومخالف للحقيقة في نفس الأمر .

فإن ابن رشد لا يعتقد أن الله نور حقيقة ؛ ولكنه أراد أن يجيب الجمهور/ بجواب يقطع دابر أسئلتهم المتكرره ، عن ماهية الله . وحقيقته ؟

- (١) سورة النور ، آية ، (٣٥) .
- (٢) هذا الحديث رواه مسلم في صحيحه بسنده عن أبي ذر قال (سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك قال نور أني أراه) .
- وفي رواية أخرى عن قتاده عن عبد الله بن شقيق قال : قلت لأبي ذر لو رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لسألته . فقال عن أي شيء كنت تسأله قال كنت أسأله : هل رأيت ربك ؟ قال : أبو ذر قد سألته فقال : رأيت نورا ... (٥) . صحيح مسلم بشرح النووي ، ج ٣ ، ص ١٢ .
- (٣) راجع : صحيح مسلم بشرح النووي (كتاب الإيمان : باب الإسراء برسول الله ، وفرض الصلوات) ج ٢ ، ص ٢١٤ .
- (٤) صحيح مسلم بشرح النووي ، (كتاب الإيمان : باب ما جاء في رؤية الله) ج ٣ ، ص ١٣ .
- (٥) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٤ ، ١٧٥ .

وكلامه هنا يشعر بوجود السكوت من مسألة ماهية الله لكون قوى البشر ، وفهم العامة قاصر عن إدراك هذه المسائل وفهمها ؛ ولأن لفظ الماهية لم يرد به الشرع ، وإنما بحثها العلماء على ضوء نصوص الشريعة ، فأراد أن يسكت عن هذه المسألة مراعيًا حال الجمهور ؛ لأنه يرى أن الكلام مع الجمهور ، ومن في درجتهم في نحو هذه المسائل ((... تعدّ على الشريعة ، وفحص عما لم تأمر به الشريعة ؛ لكون قوى البشر قاصرة عن هذا .

وذلك أنه ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم ، يجب أن يفحص عنه ، ويصرح للجمهور بما أدى إليه النظر أنه من عقائد الشرع ؛ فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم ، فينبغي أن يسكت من هذه المعاني عما سكت عنه الشرع ، ويعسرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء ، ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع ؛ إذ هو التعليم المشترك للجميع ، الكافي في بلوغ سعادتهم ...)) (١)

ولكن مما يؤخذ على ذلك الجواب الذي أجاب به ابن رشد الجمهور عن سؤالهم ماهو الله ؟ أنه غير موافق للصواب ، فليست ماهية الله نورا ، ومن قال إن ماهيته نور ، فقد جانب طريق الصواب ، هذا من ناحية ! .

ومن ناحية أخرى أن ذلك الجواب غير مطابق لما يعتقد ابن رشد في مسألة الماهية .

- أما كونه غير موافق للصواب فإن العلماء قد تكلموا عن هذه المسألة

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٤٩ .

ولم يقل أحد إن ماهية الله نور ؛ يقول الإمام ابن تيميه :

((... ماهيته هي حقيقته ، وهي وجوده .

وإذا كان المخلوق المعين وجوده الذي في الخارج هو نفس ذاته وحقيقته ، وماهيته التي في الخارج ، ليس في الخارج شيئاً ، فالخالق - تعالى - أولى أن تكون حقيقته هي وجوده الثابت البدي لا يشركه فيه أحد ، هو نفس ماهيته التي هي حقيقته الثابتة في نفس الأمر ...)) (١).

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيميه أن أئمة السنة والجماعة من السلف والخلف يثبتون الماهية (٢).

وإذا كان ابن رشد لم يهتد للجواب الصحيح عن سؤال السائل ماهو الله؟ ، فإن ابن تيميه قد حرّر الجواب عن هذا السؤال ؟ ووضح المذهب الصحيح في مسألة الماهية ؛ حيث نجده يقول :

((... فالسائل إذا سأل عن الرب ماهو ؟ ، أمكن أن يجاب بأجوبة تميزه عما سواه - سبحانه - بحيث لا يشركه غيره في الجواب ويمكن أن يذكر من الأمور المشتركة بحسب إدراك السائل ما يحصل به من المعرفة ما يشاء الله .

وأما معرفة كنه الذات ، فذاك لا يمكن بمجرد الكلام ، ليس لأنه لا كنه لها ؛ لكن لأن تعريف كنه الأمور لا يمكن بمجرد العبارات .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٢٩٣ .

(٢) انظر : جامع الرسائل ، لابن تيميه ، الطبعة الثانية ، تحقيق : د . محمد رشاد سالم (جده : دار المدني ١٤٠٥ هـ) المجموعة الأولى ص ١٧٣ .

فإذا قيل : هو نور ، لم يمنع هذا أن تكون حقيقته
نورا . كما إذا قيل : هو حي ، أو عالم أو قادر ، أو موجود
لكن ليس هو مثل شيء من الأنوار المخلوقة ، كما أنه ليس مثل
شيء من الأحياء العالمين المخلوقين ، ولا شيء من الموجــــــــــــــــودات
المخلوقة .

ولكن لولا القدر المشترك لما كان في الكلام فاعده . ثم
القدر المميّز يحصل بالإضافة ، فيعلم أنه نور ليس كالأنــــــــــــــــوار
موجود ليس كالموجودين ، حي لا كالأحياء .

وهذا الجواب ، هو جواب أهل التحقيق من المثبتين الذين
ينفون علم العباد بماهيته وكيفيته ، ويقولون : لاتجري ماهيته
في مقال ، ولا تخطر كيفيته ببال ، ويقولون : الإستواء معلوم ،
والكيف مجهول ، ويقولون حجب الخلق عن معرفة ماهيته ونحو ذلك ...

وأما من نفي شتوت هذه الأمور في نفس الأمر ، فقال : لاما هيّة
له فتجري في مقال ، ولا كيفية له فتخطر ببال : كما يقول ذلك
من يقوله من المعتزله ، ومن اتبعهم من الأشعرية ، وغيرهم من
أصحاب الفقهاء الأربعة - فهؤلاء هم الذين خرجوا عن الجواب الطبيعي،
وأرادوا تغيير الفطرة الإنسانية : كما غيّرُوا النصوص الشرعية . وإنما
الكمال بالفطرة . المكمل بالشرع والرسل صلوات الله عليهم بعشــــــــــــــــوا
بتقرير الفطرة وتكميلها لابتغيير الفطرة وتحويلها ...)) (١) .

ومما يبيّن أن الجواب الذي أجاب به ابن رشد الجمهور
عن سؤالهم : عن الماهية غير مطابق للحقيقة مايلي :-

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيميه ، ج ١٠ ، ص ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

١ - إن ابن رشد قد اعترف بأن جوابه لهم : ((بأنه نور)) هو من قبيل التمثيل ؛ يدل على هذا المعني قوله (وينبغي أن تعلم أن هذا المثال شديد المناسبة للخالق سبحانه) (١).

وقد انساق ابن رشد في جوابه هذا وراء تلك البدعه التي ردها ابن سينا (٢) وغيره من المتفلسفه الذين يقولون : إن الرسل قد أخبروا عن الله ، وعن اليوم الآخر بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه فخطبواهم بالتمثيل والتخييل لينتفع الجمهور بذلك ؛ ذلك أن مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ، ويتخيلون أن الأمر كذلك ، ولو أخبرتهم الرسل بالحقيقه لما فهموا منها إلا التعطيل والإنكار ؛ ولهذا خيلوا ، ومثلوا لهم مايناسب الحقيقه نوع مناسبه ؛ وابن رشد (٣) يرى في كثير من المسائل هذا الرأي ، ويذهب إلى أن حمل النصوص على ظاهرها هو المصلحة المقضيه بالجمهور إلى سعادتهم .

ولاشك أن هذا القول فاسد لما يشتمل عليه من سوء أدب مع الرسل - عليهم السلام - ومقام النبوه ينزه عن قول هولاء وأمثاله وهم - صلوات الله وسلامه عليهم - معصومين في تبليغ رسالات ربهم وقد بلّغوا الرسالة ، وأدوا الأمانه ، وقد أخبر الله في كتابه

(١) مناهج الأدله في عقائد الملّه ، لابن رشد ، ص ١٧٥ ، ثم راجع : ١٧٨ ، ١٧٩

(٢) يقول ابن سينا : ((... إن الشرائع وارده لخطاب الجمهور مقربة مالا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل ، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع من ذلك)) راجع رساله أضحويه في أمر المعاد ، لابن سينا ، تحقيق : د . سليمان دنيا (ط . دار الفكر العربي ١٣٦٨ هـ) ص ٤٤ - ٥١

(٣) راجع : مناهج الأدله ، لابن رشد ، ص ١٣٢ ، ١٣٣ ؛ وفصل المقال لابن رشد ص ٣٥ .

عن كمال الدين ، وتمام النعمة ، وهذا لايتأتى إلا بتبليغ جميع ما أنزله الله عليه . ومن هنا يتقرر أنهم لم يكتموا شيئا مما أوحاه الله إليهم ؛ لأن الكتمان نقص في الدين وخيانته — تـزري بمقام النبوة السامي ، والرسـل يستحيل عليهم ذلك .

وقد بيّن الله في كتابه الحكيم أن الرسول لو زاد في الرسالة ، أو نقص ، أو قال شيئا من عنده فنسبه إليه — سبحانه — لعاقبه الله على ذلك قال تعالى :

﴿ ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين ﴾ (١)

وقال تعالى : ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ﴾ (٢)

٢ - وبناء على هذا ، يكون ابن رشد قد أجاب الجمهور في سؤال ماهو الله ؟ بجواب فيه تمويه وتمثيل ، وذلك — كما زعم — حرصا على مطاحتهم وسعادتهم ؛ وإن كان ذلك الجواب ليس مطابقا للحقيقة .

٣ - ومما يدل — أيضا — على أن جواب ابن رشد الذي أجاب به الجمهور عن ماهيه ، ليس مطابقا للحقيقة ، أنه قال — في

(١) سورة الحاقة ، آية ، (٤٤ - ٤٧) .

(٢) سورة النجم ، آية ، (٣ ، ٤) .

النور - ((وينبغي أن تعلم أن هذا المثال شديد المناسبه للخالق - سبحانه - لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه ، وكذلك الأفهام ، مع أنه ليس بجسم ، والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس ، والمعدوم عندهم غير المحسوس ، والنور لما كان أشرف الموجودات ، وجب أن يمثل لهم به أشرف الموجودات ...)) (١) .

فإن ابن رشد - هنا - قد تناقض من وجهين :

الأول : أنه يقول في النور : ((... إنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه ، وكذلك الأفهام مع أنه ليس بجسم ...)) . ونحن نعلم أن المحسوس الذي يحسه الإنسان ، ويدركه بإحدى الحواس هو جسم ، وما يحسه الإنسان هو جسم أو عرض في جسم .

الثاني : أن النور الذي يعرفونه ، ويشاهدونه ، ويحسونه هو جسم ، أو عرض في جسم ليس غير . مثل نور المصباح فهو جسم أو عرض في جسم .

- فإذا أريد به نفس النور الخارج من فتيله المصباح ، فذلك نار ، والنار جسم .
- وأما إذا أريد به الضوء الذي يصير على الأرض والجدران عند ملاقاتها له ، فذلك عرض قائم بغيره ، فلا يعرف الجمهور معنى للنور غير هذا (٢) .

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٥ .

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٧١ .

فكيف يدعي ابن رشد أن ((النور)) محسوس ، مع أنه ليس بجسم ؛ والنور الذي يشاهده الناس إما جسم ، أو عرض في جسم فهذا كلام متناقض ، وليس مطابقا للحقيقة . وإذا كان هذا الجواب بما اشتمل عليه من التناقض والخطأ ليس مطابقا للحق ، فهل يجوز أن يقتنع الجمهور بهذا الجواب الذي ليس فيه مطابقة للحق والصواب؟!!

- أن الجمهور - وقد اعترفوا بوجود المسئول عنه - لن ينفكوا يسألون عما هو ؟ ولن يقتنعوا بجواب فاسد غير مطابق للحقيقة وذلك لما اشتمل عليه جواب ابن رشد من التمويه ، والتمثيل على الجمهور ، ومحاولة إقناعهم بجواب فيه تخيل وعدول عن ذكر ماهو الحق في المسألة ، فضلا عن أنه مشتمل على التناقض وليس مطابقا للحقيقة التي ورد السؤال عنها .

فهذا الجواب الذي سخر به ابن رشد على الجمهور في مسألة الماهية هو أفسد من جواب من قال : إن فرعون^(١) سأل موسى عن الماهية ، ولما لم تكن له - سبحانه - ماهية ، عدل موسى عن الجواب عن الماهية إلى جواب آخر يطلع أن يجاب به فرعون ؛ فقول هؤلاء مع أنه خطأ في نفس الأمر ؛ إلا أنه أقرب إلى الصواب مما ذهب إليه ابن رشد في جوابه عن الماهية بجواب ليس مطابقا للحق ، وبالتالي فهو جواب فاسد عن الماهية .

وإنما كان جواب هؤلاء خطأ ، ومجانبا للصواب لأنهم توهموا أن فرعون سأل موسى عن الماهية وليس الأمر كما توهموه ؛

(١) راجع : شرح العقيدة الضحاوية ، لابن أبي العز ، ص ٧٧

فان سؤال فرعون في قوله تعالى : ﴿ قال فرعون وما رب العالمين قال رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين قال لمن حوله ألا تستمعون قال ربكم ورب آبائكم الأولين قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون قال رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون . قال لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك مسجوناً المسجونين ﴾ (١) كان سؤال إنكار ، وتكذيب ، وجود للخالق - سبحانه وتعالى .

فقد أخبرنا الله - عز وجل - أن فرعون كان منكراً للخالق - سبحانه - طاغياً ، متمرداً على قومه ؛ بل إنه كان ينكسر أن للعالمين ربا سواه . وقد أخبرنا القرآن حكاية عنه أنه كان يقول لقومه : ﴿ أنا ربكم الأعلى ﴾ (٢)

وقال تعالى مخبراً عن حاله : ﴿ وقال فرعون يا أيها الملاء ما علمت لكم من إله غيري ﴾ (٣) .

وبدل - أيضاً - على إنكاره للرب - سبحانه - وإدعائه للآلوهية من دونه وعيده لرسول الله موسى في قوله تعالى ﴿ قال لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين ﴾ (٤)

فهذه الآيات - كلها - تدل على أنه كان منكراً للخالق - سبحانه وتعالى - غير معترف به أصلاً .

وبناء على هذا ، فإن سؤال فرعون لم يكن سؤال مستفهم ، طالب للعلم بماهية المسئول عنه حتى يجيبه نبي الله من ماهية الله

(١) سورة الشعراء ، آية ، (٢٣-٢٩)

(٢) سورة النازعات ، آية ، (٢٣) .

(٣) سورة القصص ، آية ، " (٢٧) .

(٤) سورة الشعراء ، آية ، (٢٩)

لأنه كان جاحداً لوجوده ، ومنكراً للخالق - سبحانه - فلما جاءه موسى - عليه السلام - يدعوه إلى الإيمان بالله ، وتوحيده ، وعبادته وحده لا شريك له * وقال موسى يافرعون إني رسول من رب العالمين * (١) فكان نتيجة ذلك أن فرعون سأل موسى سؤال منكر ، جاحد للخالق - سبحانه - فقال * وما رب العالمين * (٢) على سبيل الإنكار ، والجحود ، وعدم الاعتراف بالمسئول عنه .

وليس كما زعمت طائفة من أهل المنطق (٢) أن سؤال فرعون كان عن الماهية ؛ فإن السؤال عن ماهية الشيء يكون بعد الاعتراف بوجوده ، أما إذا كان الشيء مجهوداً منفيّاً في نفس الأمر فلا يسأل عن ماهيته لأنه لم يثبت عند السائل بعد ، ومالم يثبت فلا ماهية له . ففرعون لم يسأل عن ماهية الله ؛ لأنه لم يكن مقسراً بالصانع حتي يسأل عن ماهيته ؛ بل كان منكراً لوجوده ، جاحداً له بالكلية .

فلما عرف منه موسى - عليه السلام - إنكاره ، وجحوده أجابه بجواب فيه تقرير ، وتأكيّد لما أنكره فرعون من وجود الخالق - سبحانه وتعالى -

فأخذ موسى - عليه السلام - يبيّن له الآيات ، والدلائل التي تدل على وجود الخالق - سبحانه - فإنها علامات باهية ، وحقائق ظاهرة ، تدل على عظمته ، وسلطانه ، فإن المخلوقات كلها

(١) سورة الاعراف ، آية ، (١٠٤)

(٢) سورة الشعراء ، آية ، (٢٣)

(٣) راجع تفسير ابن كثير، ج ٣ ، ص ٣٣٢ .

مفتقرة إلى الخالق - سبحانه - غير مستغنية عن خلقه ، وتدبيره وهذا أمر مستقر في الفطر ، مركوز في نفوس بني آدم لا يسهوهم إنكاره ، وجوده ؛ إلا من جده تجاهلا وعنادا .

ويبين الإمام ابن تيميه - رحمه الله - أن ابن رشد كان مخطئا عندما ذهب إلى أن جواب الجمهور عن سؤال ماهو الله؟ أن يقال لهم إنه نور ؛ بل يرى أن خطأه هنا أكبر من خطأ الذين قالوا : إنه لما سأل عن الماهية والمسئول عنه لماهية له ، عدل إلى ما يصلح الجواب به .

فقول هؤلاء - مع أنه خطأ - أقرب من أن يجاب عن الماهية بما ليس مطابقا للحق . وإنما كان قول هؤلاء خطأ ؛ لأن فرعون لم يسأل موسى سؤال مستفهم طالب للعلم بماهية المسئول عنه ، حتى يجاب جواب المستفهم السائل ، كما ذكره الناس في جواب السؤال بما هو .

ولكن هذا استفهام إنكار ، ونفي وجود للمسئول عنه ، فإن فرعون كان مظهرا للجد الصانع . ولهذا قال : ﴿ ما علمت لكم من إله غيري ﴾ (١) وقال : ﴿ أنا ربكم الأعلى ﴾ (٢) ، وقيل : ﴿ يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب . أسباب السموات فاطلع إلى إله موسى وإنني لأظنه كاذب ﴾ (٣) . فلما قال له موسى : ﴿ إني رسول من رب العالمين ﴾ (٤) تكلم بما هو جدد ، ونفي وإنكار لمسمى رب العالمين . فقال : ﴿ وما رب العالمين ﴾ (٥)

(١) . سورة القصص ، آية (٢٨)

(٢) سورة النازعات ، آية (٢٤)

(٣) سورة غافر ، آية (٣٦ ، ٣٧)

(٤) سورة الاعراف ، آية (١٠٤)

(٥) سورة الشعراء ، آية (٢٢)

ولهذا أجابه موسى بما فيه تقرير لما أنكره وتشيت له فقال : ﴿ رب السموات والأرض وما بينهما ﴾ (١) ؛ وذلك لأن العلم بثبوت هذا الرب أمر مستقر في الفطر مفروز في القلوب .

يبين هذا أن السؤال عن ماهية الشيء الثابتة في الخارج ، يكون بعد الاعتراف بوجوده .

- أما ما يكون مجودا منتفيا في نفس الأمر ، فلا ماهية له في الخارج حتى يسأل منها ،...

- أما إذا ادعى شيئا في الخارج ، والمدعي يشكر وجوده ، فإنه لا يطلب منه أن يعرف ماهية مالا حقيقه له ؛ بل يسأل على طريق إنكار ذلك ، لأعلى طريق الاستعلام عن ذلك . وإذا كان المسئول عنه مما لا وجود له طوب بتمييزه وتعريفه ، حتي يبين له أنه لاوجود له ، وأنت تدعي ثبوت مالميس بثابت .

وإذا كان المسئول عنه موجودا ، كان الجواب بما يدل على وجوده .

ولهذا أجاب موسى للمنكرين بما يدل على إثبات الصانع - سبحانه - فإن افتقار السموات والأرض ، وما بينهما ، والمشرق والمغرب ، والموجودين وآثارهم إلى الصانع ، واستقرار ذلك في فطرهم أمر لايمكن إنكاره إلا عنادا (٢) . كما قال تعالى : ﴿ وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ﴾ (٣)

(١) سورة الشعراء ، آية ، (٢٤) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيميه ، ج ١٠ ، ص ٢٧٢ - ٢٧٤ .

(٣) سورة النمل ، آية ، (١٤) .

والسؤال بما يمكن أن يكون طلبا لتعريف الحقيقة . وكنهه
الذات وحقيقتها لا يعلمها إلا هو - سبحانه وتعالى - ليس لأنك
لاحقيقة له سبحانه ؛ ولكن لأن له حقيقة ، وهذه الحقيقة غير
معلومه للبشر ، ولا يمكن معرفة حقيقتها ، وكنهها بمجرد العبارات ،
والظلم والكلام . والسلف يثبتون الماهية لله - تعالى - إثباتات
وجود ، لإثبات كفيته ؛ لأن كفيته ذاته وصفاته - جل وعلا - لا يعلمها
أحد من خلقه ، ولا يحيطون بعلمها وإدراكها .

ولهذا الأمر ، فإن الإمام ابن تيمية يرى أن الحدود التي
تقال في جواب ماهو ؟ لا يحصل بها تصوير الحقيقة ؛ لأن ذلك لا يحصل
بالقول والعبارات ، التي إن دلت على نوع من المعرفة ، فهي لاتدل
إلا على التمييز بين المحدود وغيره .

وعلى هذا ، فإنه يمكن أن يجاب السائل عن ماهية الله
بأجوبة تميزه عن سائر المخلوقات ، والله - سبحانه - متميز عن
سائر الموجودات ، ومتميز عن مخلوقاته بصفات الكمال التي لا يشاركه
فيها أحد من خلقه .

ويجوز أن يذكر له - أيضا - من الأمور المشتركة بين
الخالق والمخلوق لكي يحصل للسائل من المعرفة ما يشاء الله ، مع
الأخذ في الاعتبار أن الله - سبحانه - لا يشبه أحدا من خلقه لافى
ذاته ، ولا فى صفاته ، ولا فى أفعاله ، ولا يشبهه أحد من خلقه ، قال
تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (١)

وقال سبحانه : ﴿ ولم يكن له كفوا أحد ﴾ (٢)

وقوله : ﴿ فلا تضربوا لله الأمثال ﴾ (٣)

وقال : ﴿ هل تعلم له سميا ﴾ (٤)

(١) سورة الشورى ، آية ، (١١) (٢) سورة الإخلاص ، آية ، (٤) .

(٣) سورة النحل ، آية ، (٧٤) (٤) سورة مريم ، آية ، (٦٥) .

يقول ابن تيمية في هذا :

((... فالسائل إذا سأل عن الرب ماهو ، أمكن أن يجاب بأجوبة —
تميزه عما سواه — سبحانه — بحيث لا يشركه غيره في الجواب ، ويمكن
أن يذكر من الأمور المشتركة بحسب إدراك السائل ما يحصل به من المعرفة
ما يشاء الله .

وأما معرفة كنه الذات ، فذاك لا يمكن بمجرد الكلام ، ليس لأنه
لا كنه لها ؛ لكن لأن تعريف كنه الأمور لا يمكن بمجرد العبارات .
فإذا قيل هو نور ، لم يمنع هذا أن تكون حقيقته نورا ، كما
إذا قيل : هو حي ، أو عالم أو قادر ، أو موجود ؛ لكن
ليس هو مثل شيء من الأنوار المخلوقة ، كما أنه ليس مثل شيء
من الأحياء العالمين المخلوقين ، ولا شيء من الموجودات المخلوقة .

ولكن لولا القدر المشترك لما كان في الكلام فائده ، ثم
القدر المميز يحصل بالإضافة ، فيعلم أنه نور ليس كالأنوار ، موجود
ليس كالموجودين ، حي لا كالأحياء ...)) (١) .

فالجواب عن ماهية الله لا يمكن أن يكون بالحقيقة والكنه ؛
لأن حقيقته وكنه ذاته لا يعلمها إلا هو سبحانه وتعالى —

((... ومن المعلوم أنه لا يمكن أن يجاب عن ماهية الله ، بما
يجاب إذا سئل عن الأنواع (٢) ، فإن الله لا مثل له — سبحانه —
وإذا كان المخلوق الذي انحصر نوعه في شخصه : كالشمس —

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٧٦ ، ٢٧٧

(٢) النوع : اسم دال على أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص — التعريفات ،

للجرجاني ، ص ٢٤٧ .

- مثلا - لا يمكن ذلك فيها ، فالخالق - سبحانه - أولى بذلك .

وإذا كان تعريف عين الشيء لا يمكن إلا بمعرفته ، أو معرفة نظيره ، والله لانظير له ، امتنع أن يعرف إلا بما تعرف به الأعيان من المعارف الخاصة بالمعروف باطنا وظاهرا ، كما يهدي إليه بعباده المؤمنين من الإيمان به في الدنيا ، وكما يتجلى لهم في الدار الآخرة .

وهذه المعرفة تطابق ماسمعه مما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله فيتطابق الإيمان والقرآن ، ويتوافق البرهان والعيان .

والله - سبحانه - فطر عباده على الإقرار به فطرة تختص به ، ليست كلية مشتركة بينه وبين غيره ، ... ، ... ، ... ، ولهذا كانت الدلائل على الخالق آيات له . والآية تختص بما هي آية عليه ، . ليست قياسا كليا يدل على معنى مشترك عام ؛ بل تدل على معين موجود متميز عن غيره ...)) (١) .

وقول ابن رشد في الجواب عن ماهية الله إنه نور . ثم يترك هذا على إطلاقه كلام ليس بسديد .

فإن قوله : ((إنه نور)) يدل على أمر كلي لا يمتنع تصوّره من وقوع الشركة فيه ، وإذا لم يذكر بعد ذلك ما يميّزه - سبحانه - عن سائر الأنوار لم يكن هذا جوابا صحيحا عن ماهية الله - سبحانه - ولا لائقا بجلاله وعظيم سلطانه ؛ لأن قوله ((إنه نور)) يدل على أمر كلي مشترك بينه - سبحانه - وبين سائر

(١) درء تمارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٧٧ ، ٢٧٨ .

الأنوار فلا يدل ذلك على ما يعلم به الخالق - سبحانه - وتعالى ويتميز به .

فأله - سبحانه وتعالى - وجوده معين ، يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، بخلاف الكلي المشترك ؛ فإنه لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ؛ ولهذا يرى ابن تيمية أن ((... الأدلـه القياسية الكلية التي يخصها باسم البرهان أهل المنطق ونحوهم ، لاتدل إلا على أمر كلي ، كقولنا : الإنسان محدث ، وكل محدث فله محدث ينتظم قضيتين كليتين ؛ فقول القائل : الإنسان محدث ، يعم كل إنسان وعلمه بحدوث الإنسان المعين كعلمه بحدوث الإنسان الآخر ، ليس علمه بهذه القضية الكلية أكمل من علمه بالواحد المعين - إلا أنه قد يجهل الإنسان حكم المعين ، فيستدل عليه بنظيره .

وكذلك قول القائل : كل محدث فله محدث ، فما من محدث يعلم حدوثه إلا وهو يعلم أن له محدثاً ، كما أنه يعلم أن للمحدث الآخر محدثاً ، وإذا علم أن للمحدث محدثاً ، فهذا علم مطلق كلي ، ليس فيه معرفة بمعين ، وليس هذا معرفة بالله تعالى ...)) (١) .

((... وأما الآية فهي مختصة به ، لا يشركه فيها غيره ، فالإنسان وغيره من الآيات ، تدل على عينه نفسه ، لاتدل على نوع مطلق ؛ إذ الدليل مستلزم للمدلول ، وهذه الأدلة مستلزمة لعينه ؛ لافتقارها إليه ، ليست مستلزمة لأمر مطلق كلي ؛ إذ المطلق الكلي لا وجود له في الخارج ...)) (٢) .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٧٩ .

وعلى هذا فإن ابن تيمية يرى أن السائل عن ماهية الله يمكن أن يجاب بأجوبة فيها قدر مشترك بينه وبين غيره ليحصل له الفائدة ، ويضم إلى الجواب - أيضا - ما يميز الباري عن غيره ، ويزيل أوهام المشابهة والمماثلة بين ما ثبت لله ، وما ثبت للمخلوق فيعلم السائل أنه نور لا كالأنوار ، موجود ليس كالموجودين حي لا كالأحياء (١)

فيكون جواب السائل عن ماهية الله بأجوبة تميز الخالق - سبحانه - عن سائر الموجودات ؛ فإن الله - سبحانه - متميز عن سائر الموجودات ، وتميز عن مخلوقاته بصفات الكمال التي ينفرد بها ، ويختص بها ، فلا يشاركه فيها أحد من خلقه ؛ فمن أخص أوصافه أنه الإله المعبود بحق ، ومن أخصها القدم ، فالله - سبحانه - هو الموجود الذي لا أول لوجوده ، ومن أخص أوصافه القدره على الإختراع ، وخلق المخلوقات من العدم على غير مثال سابق يقول ابن تيمية :

((...)) والتحقيق أن كل وصف من هذه الأوصاف فهو من خواصه ، ومن خواصه أنه بكل شيء عليم ، وأنه على كل شيء قدير ، وأنه الله الذي لا إله إلا هو ، وأنه الرحمن الرحيم .

وكل اسم لا يسمي به غيره : كالله ، والقديم الأزلي ، ورب العالمين ، ومالك يوم الدين ، ونحو ذلك فمعناه من خصائصه .

والإسم الذي يسمي به غيره ، وهو عند الإطلاق ينصرف إليه :

(١) راجع : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٧٧ .

كالملك ، والعزير ، والحليم - يختص بكماله وإطلاقه ، فلا يشركه
في ذلك غيره .

والإسم الذي يسمى به غيره ، ولا ينصرف إطلاقه إليه: كالموجود
والمتكلم ، والعريد - يختص أيضا بكماله ، وإن لم يختص بإطلاقه .

ومن المعلوم أن الأسماء التي يختص بها بكل حال ، أو عند
الاطلاق ، أو تنصرف إليه بالنسبة يجب أن يعلم المتكلم بها ، اختصاصه
بها ، وإلا لم يخصه بها ، وتخصيصه بها مستلزم لمعرفة ما يختص به ،
ويمتاز به عن غيره ، فلا بد أن يكون في القلوب من المعرفة ما يختص
به ، ويمتاز به عن غيره .

وهذه المعرفة لا تكون بقياس كلي مدلوله معنى كلي ؛ إذ الكلي
لاتخصيص فيه ؛ بل قد يحصل عن قياسين ، مثل : أن يعلم أن كل
محدث له محدث ، وأن المحدث للمحدثات ليس هو شيئا من هذا
العالم ، ولا يكون اثنين ، فيعلم أنه واحد خارج عن العالم ، ومع
هذا فإشارة القلوب إلى عينه خارجه عن موجب قياس الكلي .

... ، ... ، ... ، ولهذا إذا ذكر الله توجهت إليه القلوب
- سبحانه - لما في الفطرة من معرفته أبلغ مما توجه إلى معين غيره
إذا ذكر ، ... ، ...

وهذا أمر مغرور فيها ، قد فطرت عليه ، وآياته دوال
وشواهد ، وهي كما قال تعالى : ﴿ تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ﴾ (١)
فهي تبصر الجاهل ، وتذكر الغافل ... (٢)

(١) سورة ق ، آية ، (٨)

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٧٩ - ٢٨١

ومن هذا كله ، يتبين لنا أن السلف يشبهون الماهية
لله إثبات وجود لا إثبات كيفية .

وقد تبين أن شيخ الإسلام ابن تيمية يرى أن سؤال فرعون
لم يكن عن الماهية ؛ بل كان سؤال جحد ، وإنكار للخالق سبحانه ؛
لأنه كان منكرا للخالق - سبحانه - غير معترف بوجوده أصلا
زاعما أنه هو الرب والإله ؛ وأن قومه عبدا له .

وهذا القول يدل على أن فرعون كان جاحدا للخالق - سبحانه -
نافيا له ، غير معترف بوجوده ، ومن ثم فإن سؤاله سؤال منكر
جاحد ، وليس سؤال من يعترف بالوجود . ويطلب العلم بالماهية .

وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية :

((... وقد زعم طائفة أن فرعون استفهم استفهام استعلام ، فسأله
عن الماهية ، وأن المسئول عنه لما لم يكن له ماهية عجز
موسى عن الجواب ، وهذا غلط ...))^(١)

وإذا كان فرعون جاحدا للخالق غير معترف به ، فإن
سؤاله الذي سأل به موسى كما أخبر الله عنه في قوله تعالى :
﴿ وما رب العالمين ﴾^(٢) سؤال جحد وإنكار وليس سؤال معترف
بوجود الخالق طالب للعلم بماهيته .

وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية :

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ٣٩ .

(٢) سورة الشعراء ، آية ، (٢٣) .

((... وعلى هذا التقدير يكون استفهام إنكار وجهاً
كما دل سائر آيات القرآن على أن فرعون كان جاحداً لله نافياً
له ، لم يكن مثبتاً له طالبا للعلم بما هيته .
فلهذا بين لهم موسى أنه معروف ، وأن آياته ودلائل ربوبيته
أظهر وأشهر من أن يسأل عنه بما هو ؛ فإن هذا إنما هو سؤال
عما يجهل ، وهو سبحانه - أعرف وأظهر وأبين من أن يجهل ؛ بل
معرفته مستقرة في الفطره أعظم من معرفة كل معروف ، وهو - سبحانه -
له المثل الأعلى في السموات والأرض ، وهو في السماء إله وفي
الأرض وأهل السموات والأرض يعرفونه ويعبدونه ...)) (١) .

وهكذا فإن ابن تيميه يرى أن فرعون كان منكراً للخالق
غير معترف به ؛ ولكنه في موضع آخر يرى - رحمه الله - أن فرعون
كان معترفاً بالخالق في الباطن ، ومستيقناً به في قرارة نفسه ؛
ولكنه قد تظاهر - فقط - أمام قومه بإنكار الخالق ، وتجاهله
ولهذا يقول :

((... القلوب مبطوره على الإقرار به أعظم من كونها مبطورة على
الإقرار بغيره من الموجودات . وأشهر من عرف تجاهله وتظاهره بإنكار
الصانع فرعون ، وقد كان مستيقناً في الباطن (٢) .
كما قال موسى : لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض
بصائر (٣) .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيميه ، ج ٨ ، ص ٣٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ٨ ، ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٣) سورة الإسراء ، آية ، (١٠٢) .

وقال تعالى عنه وعن قومه : ﴿ وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ﴾ (١).

ثم أكد - رحمه الله - هذا المعنى في مقام آخر مبينا أن فرعون كان معترفا بالخالق في الباطن ومستيقنا به ؛ وإنما أظهر الجحد عنادا وتكبرا ، وعلوا في الأرض ، وقد بين هذا المعنى بقوله : ((... ولو لم تكن المعرفة ثابتة في الخطر ، لكان الرسول إذا قال لقومه : أدعوكم إلى الله ، لقالوا مثل ما قال فرعون ومارب العالمين ؟ إنكارا له وجحدا ... ، ... ، ...

وفرعون لم يقل هذا لعدم معرفته في الباطن بالخالق ؛ لكن أظهر خلاف ما في نفسه كما قال تعالى : ﴿ وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ﴾ (٢).

وكما قال له موسى : ﴿ لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر ﴾ (٣).

وقد بين الإمام ابن تيمية - في مواضع كثيرة - من كتبه (٤) أن فرعون كان معترفا في الباطن بالخالق ؛ ولكنه أظهر خلاف ما يبطنه ونفى ما كان مستقرا في قرارة نفسه .

فهو هناك منافاة بين القولين الذين ذكرهما ابن تيمية لأنه ذكر في موضع أن فرعون كان منكرا للخالق جاحدا لوجوده ، وفي موضع آخر يرى أن فرعون كان معترفا في الباطن بالخالق .

(١) سورة النمل ، آية ، (١٤) (٢) سورة النمل ، آية ، (١٤)

(٣) سورة الإسراء ، آية ، (١٠٢)

(٤) قال ابن تيمية معقبا على قول الشهرستاني ((... وأما ما ذكره من أن

إنكار الصانع ليس مقالة معروفة لصاحب مقاله ؛ فإنه وإن لم =

ثم قد يترتب على هذا سؤال آخر . وهو هل كان جواب موسى لفرعون - والحالة هذه - صحيحا ، وتامّا ، ومطابقا لسؤاله ؟

فهل يمكن الجمع بين القولين ، لاسيما وأن جواب موسى عليه السلام لفرعون كان جوابا صحيحا ، وتامّا ، ومطابقا للحقيقة المسئول عنها ، ومؤديا للغرض .

والحق أنه لاتعارض بين القولين الذين ذكرهما ابن تيمية وليس هناك منافاة بينهما ؛ وبالتالي فإن جواب موسى صحيحا وتامم ، وموافق للسؤال ، ومطابقه لحال فرعون التي كان عليها لأن فرعون كان معترفا بالخالق في باطنه ، ومستيقنا بوجوده فمضى قراره نفسه ، وإنما كان يتجاهل ويتظاهر بعدم المعرفة ، وينكر وجود الخالق عنادا وعلوا في الأرض .

وعلى هذا فإن له حالتين :

- ١ - حالة ظاهرة : وهي التي يظهر فيها خالي الذهن من المعرفة منكرا للخالق مدّعيًا أنه الرب ، في قوله تعالى :
 * وقال فرعون ياأيها الملاء ما علمت لكم من إله غيري * (١) وقال : * فحشر فنادى فقال أنا ربكم الأعلى * (٢) ، ويدل على ذلك - أيضا - قوله : لموسى عليه السلام في قوله تعالى : * قال لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين * (٣)

= يكن مذهبا مشهورا عليه أمة من الأمم المعروفة ؛ لكنه مما يعرض لكثير من الناس ، ويقول بعض الناس : إما ظاهرا دون الباطن كحال فرعون ونحوه ؛ وإما باطنا وظاهرا ، كما ذكر الله في مناظرة ابراهيم صلوات الله عليه وسلامه للذي حابه في ربه ، ومحاجة موسى - صلوات الله عليه وسلامه لفرعون (١٠٠) .

درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٤٢ .

(١) سورة القصص ، آية ، (٣٨) (٢) سورة النازعات ، آية ، (٢٤، ٢٣)

(٣) سورة الشعراء ، آية ، (٢٩) .

٢ - وحالة باطنه : وهي التي كان فيها معترفاً بالخالق في قرارة نفسه ، مستيقناً بوجوده ويدل على هذه الحالة قوله تعالى - حكاية عنه وعن قومه : ﴿ ووجدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً ﴾ (١)

وقال له موسى ﴿ لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر ﴾ (٢)

فيكون سؤاله في الحالة الأولى - وهي التي يظهر فيها الجحود والإنكار - عن وجود الخالق ؛ لأن المنكر يسأل عن الوجود .

وعلى هذا يكون جوابه بآيات الله ، ودلائل ربوبيته : التي تدل على وجوده ، وعلى أنه خالق السموات والأرض ، والليل والنهار والأولين والآخرين ، وخلق الإنسان وسلالته ، وخلق المشرق والمغرب وما بينهما ، فهذه كلها دلائل وآيات تدل على وجوده تعالى .

والجواب الذي أجاب به موسى عليه السلام فرعون ، صالح للحالتين حالته الباطنه ، وحالته الظاهرة ؛ ذلك أن فرعون في حالته الظاهرة قد سأل ، سؤال استفهام ، وإنكار ، ونفي وجود للخالق - سبحانه - ؛ لأنه متظاهر إمام الملاء بالجحود والإنكار ، وقد وصل به الإستخفاف بقومه حدا جعله يزعم أنه الرب ، ﴿ فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوماً فاسقين ﴾ (٣) .

(١) سورة النمل ، آية ، (١٤) .

(٢) سورة الاسراء ، آية ، (١٠٢) .

(٣) سورة الزخرف ، آية ، (٥٤) .

فلما جاء موسى يدعوهُ إلى الإيمان بالخالق وحده ، وعبادته دون شريك ، وأخبره أنه رسول من رب العالمين كما قال تعالى : ﴿ وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (١) .
فما كان من فرعون إلا أن تكلم بما فيه إنكار ، ونفى لمسمى رب العالمين ، كما أخبر الله عنه في قوله تعالى : ﴿ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ على سبيل الإنكار والجحود .

ولما كان منكرا للحق ، جاحدا لوجود الخالق - سبحانه - أجيب بآيات الله ، وآثاره ، ومخلوقاته التي تدل على عظيم قدرته ، وبديع صنعه ، وتلك حجج وبراهين تثبت ما نفاه ، وتقرر ما ينكره وتلزمه بالإعتراف بخالق هذه المخلوقات .

وعلى هذا فإننا نجد أن جواب موسى لفرعون جواب صحيح ، وتام وموافق لسؤال فرعون ، ومنطبقا على حالته الظاهرة التي كان متظاهرا فيها بإنكار الخالق - سبحانه - ذلك أن موسى - عليه السلام - قد أجابه بما فيه تقرير لما أنكره ، وتثبيت لما نفاه .

فجوابه عليه السلام - لفرعون مشتمل على ما يدل على وجود الخالق - سبحانه - ((...)) فإن افتقار السموات والأرض وما بينهما ، والمشرق والمغرب ، والموجودين وآثارهم ، إلى الصانع ، واستقرار ذلك في فطرهم - أمر لا يمكن إنكاره ؛ إلا عنادا . كما قال تعالى : ﴿ وَجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ﴾ (٢)

وذكر موسى - عليه السلام - السموات والأرض ، والليل والنهار ، والأولين والآخرين (٣) .

(١) سورة الاعراف ، آية ، (١٠٤) .

(٢) سورة النمل ، آية ، (١٤) .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٧٤ .

فجواب موسى - والحالة تلك - جواب صحيح ، وتام ، ومطابق لسؤال فرعون ، وموافق لرد دعواه في قومه ، التي يدعى فيهما أنه رب العالمين ، وأنه إله ؛ فكان جواب موسى مفعداً لتلك الدعوى الكاذبة ، مبطلاً لها من أساسها . فإن الله - سبحانه - هو خالق السموات والأرض وما بينهما ، وخالق العالمين جميعاً ، وخالق المشرق والمغرب ، والشمس والقمر ؛ فهذه كلها مخلوقات تدل على الخالق - سبحانه - وهو الذي خلق هذا الكون ، ودبره ، والمتصرف فيه بحكمته وعدله ؛ فهو الرب الحقيقي ، وهو الذي يستحق العبادة دون غيره .

وقد بين أبو السعود محمد بن محمد العمادي (ت ٩٥١) في تفسيره ، أن جواب موسى - عليه السلام - كان رداً على فرعون في إنكاره للخالق - سبحانه - وإدعائه الربوبية ؛ حيث قال (قال موسى - عليه السلام - مجيباً له (رب السموات والأرض وما بينهما) بتعيين ما أراد بالعالمين وتفصيله لزيادة التحقيق ، والتقرير ، وحسم مادة تزوير اللعين ، وتشكيكه بحمل العالمين على ماتحت مملكته .

(إن كنتم موقنين) : أي إن كنتم موقنين بالأشياء محققين لها علمتم ذلك . أو إن كنتم موقنين بشيء من الأشياء ، فهذا أولى بالإيقان لظهوره ، وإثارة دليله .

... ، ... ، ... ، قال عليه الصلاة والسلام تصريحاً بما كان مندرجاً تحت جوابيه السابقين * ربكم ورب آبائكم الأولين * وحطاً له من إدعاء الربوبية إلى مرتبة الربوبية .

... ، ... ، ... ، قال عليه الصلاة والسلام (رب المشرق والمغرب

وما بينهما) قاله عليه الصلاة والسلام تكميلا لجوابه الأول ، وتفسيرا له ، وتنبيها على جهلهم ، وعدم فهمهم لمعنى مقالته ، ، فإن ذكر المشرق والمغرب منبياً عن شروق الشمس وغروبها المنوطين بحركات السموات ، وما فيها على نمط بديع يترتب عليه هذه الأوضاع الرصينة ، وكل ذلك أمور حادثة مفتقرة إلى محدث قادر عليم حكيم (١) .

فإن قيل لماذا لم يرتض فرعون هذا الجواب حين تعجب منه واستنكره حتي اتهم نبي الله موسى عليه السلام بالجنون ، كما قال تعالى حكاية عنه . ﴿ قال لمن حوله ألا تستمعون ﴾ (٢)

وأخبر الله سبحانه عنه أنه ﴿ قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون ﴾ (٣)

قيل : استنكار فرعون لهذا الجواب بديهي ؛ فإن هذا الجواب الذي أجاب به موسى - عليه السلام - فرعون يرد دعواه الكاذب - في قومه التي كان يزعم فيها أنه ربهم كما قال تعالى حكاية عنه ﴿ فقال أنا ربكم الأعلى ﴾ (٤) .

أيضا - إن ذلك الجواب الذي أجاب به موسى فرعون يكشف زيفه واستخفافه بقومه ، وتسلبه عليهم ، واستعباده لبني اسرائيل .

فلهذا خاف فرعون على سلطانه وجبروته ، وخاف أن يتأثر قومه بما جاءهم به موسى عليه السلام فيذعنون له ، وأخذته العزة

(١) تفسير أبي السعود (بيروت : دار احياء التراث العربي) ج ٦ ، ص ٢٣٩ ، ٢٤٠ .

(٢) سورة الشعراء ، اية (٢٥) (٣) سورة الشعراء ، اية ، (٢٧)

(٤) سورة النازعات ، اية (٢٤)

بالإثم فقال لقومه : (إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون)
ليفتنهم بذلك ويصرفهم عن اتباع موسى ، ويصدّهم عن قبول الحق
صدودا .

يقول أبو السعود : ((... قال - أي فرعون - عند سماع جوابه
عليه الصلاة والسلام خوفا من تأثيره في قلوب قومه وإذعانهم له
(لمن حوله) من أشرف قومه ... ، ... ، (ألا تستمعون)
مراثيا لهم أن ما سمعوه من جوابه - عليه الصلاة والسلام - مع
كونه مما لا يليق بأن يعتد به ، أمر حقيق بأن يتعجب منه كأنه
قال ألا تستمعون ما يقوله ، فاستمعوه وتعجبوا منه حيث يدعي خلاف
أمر محقق لا اشتباه فيه يريد ربوبيته - نفسه - (قال) عليه
الصلاة والسلام تصريحاً بما كان مندرجا تحت جوابيه السابقين (ربكم
ورب آبائكم الأولين) وخطأه من إدعاء الربوبية إلى مرتبة
الربوبية .

- قال - أي فرعون لما واجهه موسى - عليه السلام - بما ذكر
عاطفه ذلك ، وخاف من تأثر قومه منه ، فأراهم أن ما قاله :
عليه الصلاة والسلام - مما لا يصدر عن العقلاء صدا لهم عن قبوله
فقال : مؤكدا لمقالته الشعاء بحرفي التأكيد (إن رسولكم الذي
أرسل إليكم لمجنون) ليفتنهم بذلك ويصرفهم عن قبول الحق ، وسماه
رسولا بطريق الاستهزاء وإضافه إلى مخاطبيه ترفعا من أن يكون مرسلا
إلى نفسه ...)) (١) .

(١) تفسير أبي السعود ، ج ٦ ، ص ٢٣٩ ، ٢٤٠ .

فإذا اعتبرنا أن سؤال فرعون سؤال إنكار وجود - فإن جواب موسى - عليه السلام - عندما أجابه بمخلوقات الله التي تدل على الخالق جواب صحيح وتام وموافق لسؤال فرعون إن كان يريد بسؤاله الإنكار ، ونفي الخالق ، ومفندا لزعمه أنه رب من دون الله .

وأما حالة فرعون الثانيه : وهي التي كان فيها معترفاً بالخالق في باطنه مستيقنا به في قرارة نفسه ، فإنه بهذه الحالة كان معترفا بوجود الخالق - سبحانه - ولكنه تظاهر بالجهل وعدم المعرفة عنادا وتكبيرا .

وقد أخبرنا الله في كتابه الكريم أن فرعون كان معترفاً بالخالق في باطنه ، مستيقنا به في قرارة نفسه ، وقد قال تعالى مخبرا عن قول موسى له ﴿ لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر ﴾ (١) .

وقال تعالى عنه وعن قومه : ﴿ وجدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ﴾ (٢) .

فإذا كان في هذه الحالة معترفا بالخالق فإن سؤاله في قوله تعالى ﴿ وما رب العالمين ﴾ سؤال عن الماهية ؛ لأن السؤال عن ماهية الشيء يكون بعد الاعتراف بوجوده .

وإذا كان الأمر كذلك فإن جواب موسى عليه السلام الذي ذكره الله في محكم التنزيل جواب صحيح ، وتام ، ومطابق لما أراد فرعون السؤال عنه سواء كان يسأل عن وجود الخالق ؛ أو كان يسأل عن

(١) سورة الاسراء ، آية ، (١٠٢) .

(٢) سورة النمل ، آية ، (١٤) .

ماهو الله لأنه كان معترفا بوجوده في الباطن .

ولا يجوز أن يقال إن فرعون سأل عن الماهية ، ولما كان
المسئول عنه لا ماهية له ، عدل موسى عن الجواب إلى جواب
آخر ، ولهذا تعجب فرعون من جوابه لأنه ليس مطابقا لسؤاله
فهذا القول خطأ عظيم .

والحق أن جواب موسى الذي أجاب به على سؤال فرعون
هو جواب صحيح ، وتام ، ومطابق للحالة التي كان عليها فرعون
حيث كان معترفا في قرارة نفسه ، متظاهرا بالإنكار أمام الملاء
أيضا فإن جواب موسى عليه السلام كان موافقا لما كان يهدف
إليه فرعون عندما طرح سؤاله على موسى عليه السلام . وكما أنه
جواب صحيح على إثبات الربوبية ، وتقرير ما كان يتظاهر به
فرعون من جحد للخالق . ومفتدا لزعمه الباطل حيث ادعى أنه
الرب من دون الله ، وأيضا فإن جواب موسى يمكن أن يكون جوابا
صحيحا عن الماهية .

فإن أهل السنه يثبتون لله الماهية ، إثبات وجود لإثبات
كيفية ، ويجيبون من سأل عن ماهو الله ؟ بما يخصه سبحانه
من الصفات ، وينفرد به عن خلقه ، ويميزه عما سواه .

وموسى-عليه السلام - قد أجاب فرعون في سؤاله عن الماهية
بجواب صحيح ، وتام ومطابق للحقيقة ، فليس هناك من هو أعلم
بالله من الله ورسله عليه السلام .

وقد أجاب موسى - عليه السلام - كما أخبرنا الله بجوابه - في قوله تعالى : ﴿ قال رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين ﴾ (١) .

وقال ﴿ قال ربكم ورب آبائكم الأولين ﴾ (٢)

وقال ﴿ رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون ﴾ (٣)

فجواب موسى - عليه السلام - الذي ذكره الله في هذه الآيات الكريمة جواب صحيح عن الماهية ؛ لأنه قد أجابه في سؤاله عن رب العالمين بأنه الخالق للسموات والأرض وما بينهما ، وخالق لبني آدم ، وخالق المشرق والمغرب .

والخلق عامة وخلق هذه المخلوقات خاصة لا يقدر عليه إلا الله وحده لا شريك له ، فهو مما يميّز الذات الإلهية ، ويخصّها عن غيرها ؛ لأن خلق هذا العالم أمر يختص به الله - سبحانه وتعالى - لا يشاركه فيه أحد من خلقه . كما قال تعالى : ﴿ يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه فقف الطالب والمطلوب ﴾ (٤) .

وجواب السائل عما هو الله يكون بما يميّز الله عما سواه من الموجودات ، بحيث لا يشاركه غيره في الجواب . وموسى عندما أجاب فرعون بأنه خالق تلك المخلوقات . فقد أجابه بجواب صحيح ،

وتنـ

(١) سورة الشعراء ، آية ، (٢٤) .

(٢) سورة الشعراء ، آية ، (٢٦) .

(٣) سورة الشعراء ، آية ، (٢٨) .

(٤) سورة الحج ، آية ، (٧٣) .

، وتام ، عن الماهية . ومطابق لسؤال فرعون ؛ فإن الخلق مما يميز الله عن سائر الموجودات يقول شيخ الإسلام - رحمه الله - (فالسائل إذا سأل عن الرب ماهو ، أمكن أن يجاب بأجوبة تميزه عما سواه - سبحانه - ، بحيث لا يشركه غيره في الجواب ، ويمكن أن يذكر من الأمور المشتركة بحسب إدراك السائل ما يحصل به المعرفة ما يشاء الله .

وأما معرفة كنه الذات ، فذاك لا يمكن بمجرد الكلام؛ لأنــــه لا كنه لها ، لكن لأن تعريف كنه الأمور لا يمكن بمجرد العبارات ...) (١)

فإذا كان جواب السائل عن ماهو الله يكون بما يميز الذات الإلهية عن غيرها من ذوات المخلوقات ، ويخصها عن سائر الموجودات بحيث لا يشركه في تلك الخصائص أحد من خلقه ، فإن موسى - عليه السلام - قد أجاب فرعون العنيد بآيات الله في الكون ، وقدرته على المخلوقات ؛ فهو المنفرد بالقدره على خلقها ، وتدبيرها ، وتصريف أمور هذا الكون كله .

وآيات الله المشاهده في هذا الكون ، ومخلوقاته التي خلقها وأوجدها هي مختصة به لا يشركه فيها غيره ، وهي تدل على ماهيته ؛ لأنها مخلوقات محدثة لوجود لها من نفسها ، فيستدل بها على وجود الخالق ، وأنه حق واحد لا رب غيره ، ولا إله سواه .

والدليل مستلزم للمدلول وهذه الأدلة تدل عليه وحده ، ومستلزمة لعينه ؛ لأنها مفتقرة إليه فهي تدل على ماهيته ، وتدل على معنى واحد متميز عن غيره .

((...)) وأما الأقيسة التي يستخدمها أهل المنطق في الاستدلال فإنها لا تدل إلا على أمر كلي لا يمنع تصويره من وقوع الشركه فيهموهي لاتفيد

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيميه ، ج ١٠ ، ص ٢٧٦ .

تصوير حقيقة الشيء المسئول عنه ، ولا تمكن الإنسان من معرفة حقيقة الذات وكنهها . فإذا كان العلم المستفاد منها هو علم مطلق كلي ليس فيه معرفة بمعين ، فإن هذا ليس معرفة بالـــــــمطلق بخلاف آيات الله فإنها دلائل على الخالق ((... ولهذا كانت الدلائل على الخالق آيات له . والآية تختص بما هي آية عليه ، ليست قياسا كلياً يدل على معنى مشترك عام ؛ بل تدل على معين موجود متميز عن غيره .

والأدلة القياسية الكلية التي يخصها باسم البرهان أهل المنطق ونحوهم ، لاتدل إلا على أمر كلي : كقولنا : الإنسان محدث ، وكل محدث فله محدث ... ، ... ، ثم إذا علم أن للمحدث محدثاً ، فهذا علم مطلق كلي ، ليس فيه معرفة بمعين ، وليس هذا معرفة بالله تعالى .

وأما الآية فهي مختصة به ، لا يشركه فيها غيره ، فالإنسان وغيره من الآيات ، تدل على عينه نفسه ، لاتدل على نوع مطلق؛ إذ الدليل مستلزم للمدلول ، وهذه الأدلة مستلزمة لعينه لافتقارها إليه ، ليست مستلزمة لأمر مطلق كلي ؛ إذ المطلق الكلي لا وجود له في الخارج ... ، ... ، والرب - تعالى - متميز عن غيره بجميع خصائصه ، والناس تكلموا في أخى وصفه . فقال :

من قال من المعتزلة : ((هو القدم)) . وقال الأشعري وغيره : ((هو القدره على الإختراع)) وقال من قال من الفلاسفة : ((هو واجب الوجود)) .

والتحقيق أن كل وصف من هذه الأوصاف ، فهو من خواصه . ومن

خواصه أنه بكل شيء عليم ، وأنه على كل شيء قدير ، وأنه
الله الذي لا إله إلا هو ، وأنه الرحمن الرحيم .

وكل اسم لا يسمي به غيره : كالله ، والقديم الأزلي ، ورب
العالمين ، ومالك يوم الدين ، ونحو ذلك فمعناه من خواصه
... (((١) .

- فإن قيل : هل جواب موسى - عليه السلام - لفرعون هو ما
سأل عنه ؟

- قيل جواب موسى - عليه السلام - صحيحا ، وتاما عن سؤال ((ما
هو الله)) : لأن موسى قد أجابه بما يميز الذات ، ويخصها
عن غيرها .

وهذا هو جواب أهل السنة عن ماهية الله . وأما حقيقة ماهيته
وكنه ذاته ، وكيفيتها فلا يعلمها إلا الله سبحانه .

- فإن قيل لماذا تعجب فرعون من جواب موسى عليه السلام ؟

- قيل تعجب فرعون وعدم اقتناعه كان لعدة أمور :

١ - إرسال رسول إليه وإلى قومه يدعوهم لعبادة الله - وحده
هو في حد ذاته أمر لا يرضى به فرعون ، لاسيما وقد زعم
أنه الرب ، وادعى الإلهية ، وأنكر أن يكون للعالمين
رب سواه .

٢ - قد يكون سؤال فرعون عن حقيقة ذاته ، وكنهها وكيفيتها ،
وهذا أمر لا مطمع للبشر في علمه ، وليس لهم سبيل إلى

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

معرفة كيفية ذاته وصفاته ، والسائل عن ذلك متعنت غسير
طالب للحق . فإن لله - سبحانه - ماهية وحقيقة لا يعلم
كيفيتها ، وكنهها إلا هو سبحانه . وقد أجابه موسى - عليه
السلام - بخصائص ذاته المقدسة ، وما يميزها عن سائر الذوات
فإن الإنسان العاقل يعلم علماً يقينياً أن وجوده ، ووجود
أبيه ، وأجداده لا بد له من موجد متصف بصفات تميزه عن
غيره ، وتخصه عن سواه .

فجواب موسى - عليه السلام - جواب صحيح عما هو الله ، وليس
فيما بيننا جواب يمكن أن يجاب به فرعون وسائر البشر أصح
من جواب موسى - عليه السلام - لأن البشر إذا سألوا عن ماهية
الله أجيبوا بما يميزه - سبحانه - عن سائر الذوات ، وبما يختص
به عن سائر الموجودات من الصفات والأفعال التي لا يقدر عليها
غيره ، ولا يشاركه فيها أحد من خلقه .

وقد أجابه - عليه السلام - بذلك حين بين له عقب سؤاله
* وما رب العالمين *

- قال موسى رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين .
- ثم شئى بجواب أوضح من سابقه فقال : * ربكم ورب آبائكم
الأولين * فإن خلق العالم عامة وخلق الإنسان وآبائه
وأجداده خاصة مما يختص به الباري - سبحانه - ويميزه عن
سائر الموجودات ، ولا يشاركه فيه أحد من الموجودات ، وهو
جواب عن ماهيته ؛ لأنه يدل على معين ، بخلاف الحدود المنطقية
فإنها لاتدل إلا على كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشك فيه ،
وليس هذا علماً بالله - سبحانه -

- ثم أجابه - عليه السلام - بجواب أبلغ في اليقين ، وأكد في تعجيز فرعون فقال ﴿ رب المشرق والمغرب وما بينهما - إن كنتم موثقين ﴾ ؛ وذلك لأنه أراد بالشرق طلوع الشمس وظهور النهار ، وأراد بالمغرب غروب الشمس ، وزوال النهار ، والأمر ظاهر في أن هذا التدبير المستمر على الوجه العجيب لا يتم إلا بتدبير مدبر ...)) (١) .

وقوله عندئذ : ﴿ إن كنتم تعقلون ﴾ أي : إن كنت من العقلاء عرفت أن البشر لا يعلمون حقيقته وكنه ذاته ، وأن ذلك لا يعلمه إلا الله وحده ، وقد أجبتك عما هو الله بما يميزه - سبحانه - عن سائر الموجودات ، ويخسه عن سائر الذات ، ولا يشاركه في هذه الخصائص والمميزات أحد ممن سواه .

وبهذا الاعتبار يكون جوابه عليه السلام جوابا صحيحا وتاما عن الماهية ؛ لأن البشر لا يعلمون كنه ذاته ، وحقيقته - سبحانه - وإنما أجابه بما يميز الذات ويخصها عن غيرها .

وهذا هو جواب أهل السنه الذين أثبتوا الماهية لله إثبات وجود ، لا إثبات كيفية ، ويجيبون من سأل عما هو الله بما يميزه - سبحانه - عن سائر الموجودات ، وبما يختص به من الصفات والأفعال التي لا يقدر عليها غيره ، ولا يشاركه فيها أحد من خلقه ، وقد أجابه - عليه السلام - بذلك لأن خلق السموات والأرض وما بينهما ، وخلق الإنسان وآبائه الأولين وخلق الشمس والقمر والنهار والليل كل ذلك مما يخصه - سبحانه - ويميزه عن سواه . وهذا جواب صحيح من سؤال ما هو الله ، إن

(١) مفاتيح الغيب ، للرازي ، ط ٣ الشالشة (بيروت: دار إحياء التراث العربي) ج ٢٤ ، ص ١٢٩ ، ١٣٠ .

كان فرعون يريد بسؤاله العلم بماهية الله . فثبت ان كل من كان عاقلا فإنه يقطع بأنه لاجواب لمن سأل عما هو الله إلا هذا الجواب الذي أجاب به موسى - عليه السلام .

وأما معرفة حقيقته - سبحانه - وكنه ذاته ، وكيفيّة صفاته فلا يعلمها أحد من البشر ؛ ذلك أن علمها عند ربي .

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى القول بأن جواب موسى لفرعون جواب صحيح ، وتام ، وموافق لما كان يهدف إليه فرعون عندما سأل عما هو رب العالمين ، فهو جواب صالح للحالتين :

- فكما أنه جواب صحيح على تقرير الربوبية ، وإثبات ما كان يتظاهر به فرعون من نفي للخالق وجود لوجوده ، وفي جوابه - عليه السلام - تفنيد لما زعم فرعون من أنه رب العالمين ، وأنه إله ، وهم عبده .

- وكذلك يمكن أن يكون جواب موسى - عليه السلام - جوابا صحيحا وتاما عن الماهية .

وعلى هذا فإن من قال إن سؤال فرعون كان من وجود الخالق فكلامه صحيح باعتبار أن فرعون كان مدعيا للالهية ، منكرا لأن يكون للعالمين رب سواه .

وقد كان جواب موسى - عليه السلام - صحيحا ، وتاما ؛ وذلك أنه بيّن لفرعون وقومه من آيات الله ، ودلائل ربوبيته وعظمته وقدرته على الخلق ما يدل على وجوده ، وينسف ادعاء فرعون للالهية وإنكاره لأن يكون للعالمين رب سواه .

فلما سمع فرعون - والحالة تلك - جواب موسى - عليه السلام - عجب واستعجب من جواب موسى - عليه السلام - ؛ لأنَّه نسب الربوبية إلى غيره ، وحطَّه من منزلة الربوبية التي كان يزعمها إلى العبودية لله وحده الذي خلق هذا العالم ؛ ولهذا قال فرعون - كما ورد في القرآن - ﴿ قال لمن حوله ألا تستمعون ﴾^(١)

فلما شنَّى موسى - عليه السلام - ليقرر لفرعون ما أنكره ويثبت له مانفاه ، اتهمه فرعون بالجنون ، وسخر به حيث سمَّاه رسولا على سبيل السخريه والإستهزاء ، وأضافه إلى قومه ترفعا من أن يكون مرسلا إليه . قال تعالى : ﴿ قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون ﴾^(٢) .

فلما ثلث موسى - عليه السلام - بتقرير آخر أوضح ، وأبلغ في الحجة والبرهان قال تعالى عنه : ﴿ قال رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون ﴾^(٣)

فلما بهت فرعون ، وعجز عن الحجاج بالعدل والإنصاف عدل إلى الظلم والإعتساف ، وأظهر ما كان يروّجه على قومه ويأمرهم به من ادعاء الإلهية ، وإنكار أن يكون للعالمين رب سواه فقَالَ لموسى - كما ذكر الله عنه - ﴿ لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين ﴾^(٤) .

(١) سورة الشعراء ، آية ، (٢٥) .

(٢) سورة الشعراء ، آية ، (٢٧) .

(٣) سورة الشعراء ، آية ، (٢٨) .

(٤) سورة الشعراء ، آية ، (٢٩) .

وهذا القول - عندي - هو الراجح ، وهو الذي يليق بحال فرعون ، ويساعده السياق وكذلك من قال : إن فرعون سأل موسى عن الماهية ، فكلامه صحيح باعتبار أن فرعون كان معترفاً بالخالق في قرارة نفسه ، والسؤال عن ماهية الشيء يكون بمــــد الإعراف بوجوده .

وقد كان جواب موسى جواباً صحيحاً وتاماً عن الماهية ، وذلك أنه أجاب فرعون عن الماهية بأجوبه تميّزه عما سواه ، وأجابــــه عن ماهية الله بأخص خصائصه التي لا يشاركه فيها أحد من خلقه — فإن خلق السموات والأرض وما بينهما ، وخلق الإنسان وآبائه وأجداده هي آيات مختصة به - سبحانه - لا يشاركه فيها غيره ، فهي تدل على معرفته وحده ، وتدل على معيّن ، بخلاف الحدود المنطقيــــه والأقيسه الكليّه فإنها لاتدل إلا على كلي لا يمنع تصوّره من وقوع الشركه فيه ، وليس هذا معرفة بالله تعالى .

وكذلك طلوع الشمس من أحد الخافقين وغروبها في الآخر على هذا النظام المستقيم الذي لا يفتر هي آية من آيات الله ، ومن مخلوقاته التي تدل عليه وحده ، وتميزه عما سواه ، ولا يشاركه في القدرة على خلقها على هذا النظام أحد .

ولهذا فإن هذا الجواب الذي أجاب به موسى فرعون هــــو الجواب الصحيح الذي يمكن أن يجاب به من سأل عما هو الله سواء كان من الجمهور ، أو غيرهم ؛ لأنه ليس هناك جوابا يمكن أن يجاب به البشر - أصح من جواب موسى .

فكان اللائق بابن رشد بعد أن أشار هذه المسأله أن يتبع ما جاء في الكتاب والسنة ، ويحجب عن ذلك السؤال الذي أشاره

بما أجاب به موسى - عليه السلام - فرعون عندما سأله عما هو الله . وفي ذلك غنية عن التكلف والعناء الذي قد يفضي إلى الشكوك والأوهام .

وأما الذين ينفون الماهية ، ويقولون : إن فرعون سأل موسى عن الماهية ؛ ولما كان المسئول عنه ليس له ماهية ، عجز موسى عن الجواب ، فعدل إلى جواب آخر ، ولهذا نسب فرعون إلى الجنون ، وعدم العقل . ثم يفسرون قوله تعالى - حكاية عن فرعون * قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون * (١) ((... يعني المقصود من السؤال طلب الماهية ، وهو يجب بالإشارة الخارجية وهذا لا يفيد البتة ، فهذا الذي يدعي الرسالة مجنون لا يفهم السؤال ، فضلا عن أن يجب عنه ...)) (٢) .

(١) سورة الشعراء ، آية ، (٢٧) .

(٢) لباب التأويل في معاني التنزيل ، علي بن محمد الخازن ، الطبعة الثانية (مصر : مصطفى الحلبي ، ١٣٧٥ هـ) ج ٥ ، ص ١١٦ ؛ وقد انساق في هذا الخطأ عدد من المفسرين ومنهم النسفي الذي قال : ((... وقيل سأل فرعون عن الماهية جاهلا عن حقيقة سؤاله ، فلمّا أجاب موسى بحقيقة الجواب ، وقع عنده أن موسى حاد من الجواب حيث سأل عن الماهية ، وهو يجب عن ربوبيته ، وأشار صنعه ، فقال معجبا لهم من جواب موسى ألا تستمعون . فعاد موسى إلى مثل قوله الأول فجئته فرعون زاعما أنه حائد عن الجواب ، فعاد ثالثا إلى مثل كلامه الأول مبينا أن الفرد الحقيقي إنما يعرف بالصفات ، وأن السؤال عن الماهية محال ...)) .

تفسير النسفي ، للنسفي ، (ط . دار احياء الكتب العربية) ج ٣ ، ص ١٨٢ ؛ ثم راجع : غرائب القرآن ، وغرائب الفرقان ، للنيسابوري تحقيق ابراهيم عطوه ، ج ١٩ ، ص ٤٩ .

فقول هؤلاء - إن جواب موسى - عليه السلام - ليس مطابقا لسؤال فرعون ؛ لأن سؤال فرعون كان عن الماهية ، وجواب موسى كان بآثاره الخارجيه ، والتعريف بآثاره وأفعاله لايفيد في معرفة الماهية ، فلم يكن كونه ربا للسموات والأرض ومابينهما ، وكونه خالقا لنا ولبائنا جوابا عن قوله ؛ * ومارب العالمين * - قول فاسد ؛ لأن جواب موسى - عليه السلام - جواب صحيح ، وتام ، ومطابق للحق ، وموافق لما كان فرعون يريد السؤال عنه ، وهو جواب قد ذكره الله في كتابه المبين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وقد صدقه الله فيه ، ومدحه عليه ؛ ويستحيل أن يمدحه الله على جواب باطل غير موافق لما كان يسأل عنه فرعون ، ولو كان ذلك الجواب الذي أجاب به موسى - عليه السلام - فرعون غير مؤد للغرض لعاتبه الله عليه .

فثبت من هذا أن جواب موسى - عليه السلام - عن سؤال فرعون ، هو الجواب الصحيح الذي يصلح أن يكون جوابا كحالتي فرعون الظاهرة والباطنه ، فهو مشتمل على إثبات الخالق - سبحانه - والرد على فرعون في إنكاره أن يكون للعالمين رب سواه ، ومفند لادعائه الإلهيه ، وحمل قومه على عبادته .

وهو - أيضا - جواب صحيح عن الماهية ؛ لأن جوابه - عليه السلام - مشتمل على ذكر الخصائص والصفات التي تميّزه - سبحانه - عن غيره ، وما تختص به ذاته العليّه من الصفات التي لا يشاركه فيها أحد من الموجودات . وهذا هو الجواب المستقيم عند أهل السنه عما هو الله .

وأما الحدود المنطقيه التي يتعلق بها أهل المنطق فإنها لا تفيد العلم بما هيّة الله ؛ لأنها لا تفيد علما بمعين أصلا

ولكنها تفضي إلى العلم بكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشك فيه ، وليست هذه المعرفة ، معرفة بالله الواحد الأحد .

وبهذا يتبين لنا بطلان قول الذين قالوا : إن فرعون سأل موسى مستفهما عن الماهية ، ولما كان المسئول عنه لاهية له ، عجز موسى عن الجواب ، فعدل إلى جواب آخر .

ولما كان قول أولئك النفر من المفسرين ، قولا باطلا ، فإنه لم يفت شيخ الإسلام - رحمه الله - أن يبين فساد حيث قال : ((... وقد زعم طائفة أن فرعون استفهم استفهام استعلام ، فسأله عن الماهية ، وأن المسئول عنه لما لم يكن له ماهية عجز موسى عن الجواب ، وهذا غلط ...)) (١)

فقول الذين قالوا إن فرعون سأل موسى مستفهما عن الماهية ، والمسئول عنه لاهية له ، وهذا عجز موسى عن الجواب ، فعدل إلى جواب آخر - قول فاسد . والجواب الذي أراد ابن رشد أن يجيب به الجمهور عن الماهية أفسد منه ؛ لأن قوله ((إنه نور)) جواب ليس مطابقا للحق ؛ لأن ماهية الله ليست نورا كما يريد ابن رشد أن يقنع الجمهور بذلك .

وكان يكفي ابن رشد في هذا المقام أن يتبع القرآن الكريم ويجيب عن ذلك بجواب موسى الذي ذكر في الكتاب الحكيم .

وأما مذهب إليه ابن رشد في هذه المسألة من أن الجواب في ذلك هو أن يجابوا ، فيقال لهم : ((إنه نور)) (٢) ؛ فليس

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ٢٩ .

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٤ .

بجواب صحيح ودقيق عن الماهية ؛ لأنه ليس مطابقا للحق ؛ وإنما يريد ابن رشد بذلك الجواب أن يمثل ويخيل للجمهور كي يقتنعوا ، وينتفعوا بذلك - على حد زعمه .

فقوله : إنه نور - ثم يترك هذا اللفظ على إطلاقه - قول ليس فيه معرفة بالله الواحد الأحد ؛ فإن النور كلي يقع على كثيرين ولا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه ((... والله تعالى) ليس كمثل شيء) فإنه ليس كشيء من الأنوار ، كما أن ذاته ليست كشيء من الذات ((...)) (١) . ثم هو قول يوقع في الشكوك ، ويجرّ إلى بدعة التشبيه والتعطيل على حد سواء ؛ لأن بعض المشبهة قد قال - منذ زمن مبكر - ((... إنه نور ساطع يتلألأ بياضا ...)) (٢) وليس القول بذلك مقصورا على المشبه ؛ بل إن بعض الجهميه المعطلة نفاة الصفات - أيضا - يقولون به ؛ يؤيد هذا المعنى قول ابن تيميه :

((... فإن هذا من أقوال الجهميه المعطلة - أيضا - كالمريسي (٣) . فإنه كان يقول : إنه نور ، وهو كبير الجهميه ...)) (٤)

-
- (١) مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٦ ، ص ٣٩٥ .
 - (٢) مقالات الإسلاميين ، للأشعري ، ص ٣٤ ؛ وهي مقالة أصحاب هشام بن سالم الجواليقي) . ثم راجع : ص ٣١ ، ٣٢ .
 - (٣) هو : أبو عبد الرحمن بشر ، بن غياث ، بن أبي كريمه المريسي ، مولى زيد بن الخطاب ؛ وبشر من أصحاب الرأي أخذ الفقه عن أبي يوسف القاضي ؛ إلا أنه اشتغل بعلم الكلام ، وجرد القول بخلق القرآن ، وحكي عنه أقوال شنيعة ، ومذاهب مستنكرة ، أساء أهل العلم قولهم فيه بسببها وكفره أكثرهم من أجلها ، وقد أسند من الحديث شيئا يسيراً عن حماد بن سلمه ، وسفيان بن عيينه ، وأبي يوسف القاضي ، وغيرهم ، ومات في ذي الحجة سنة ثمان عشرة ومائتين ، ويقال أنه تسعة عشرة ومائتين ، تاريخ بغداد للخطيب ، ج ٧ ، ص ٥٦ ، ٦٧ ؛ وانظر لسان الميزان ، لابن حجر ، ج ٢ ، ص ٢٩ والأعلام ، للزركلي ، ج ٢ ، ص ٢٧ ، ٢٨ .
 - (٤) مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٦ ، ص ٣٩٥ .

وقد تعلق ابن رشد ببعض النصوص الشرعية من القرآن والسنة التي ثبت فيها أن الله نور ، وأن له - سبحانه - نور ، وأن حجاب النور ، فأراد أن يقنع السامع من الجمهور بأن ماهية الله نور ، وتمحل تمحلا ظاهرا في الاستدلال بتلك النصوص التي لا تدل على أن ماهيته - سبحانه - نور .

فإنه لم يقل أحد من السلف أن ماهية الله نور ؛ بل يشبتون الماهية لله إثبات وجود لإثبات كيفية ، ويقولون إن له ماهية هو أعلم بها ، ولا يعلمها أحد من خلقه .

والقرآن الكريم قد سمي الله نورا ، فهو اسم — اسماء الحق - سبحانه - قال تعالى : ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ (١) .

وفي الحديث الصحيح عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن النبي - صلى الله عليه وسلم قال : ((كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا قام من الليل يتهجد قال : اللهم لك الحمد أنت قيم السموات والأرض ومن فيهن ولك الحمد ملء السموات والأرض ومن فيهن ، ولك الحمد أنت نور السموات والأرض ، ولك الحمد أنت ملك السموات والأرض)) (٢) .

(١) سورة النور ، آية ، (٣٥) .

(٢) هذا الحديث رواه البخاري في صحيحه عن ابن عباس - رضي الله عنهما -

(كتاب التهجد : باب التهجد بالليل) ؛

انظر : فتح الباري شرح صحيح البخاري ، ج ٣ ، ص ٣٠ .

وفي صحيح مسلم عن أبي ذر قال : سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هل رأيت ربك قال ((نور أنى أراه ، أو قال رأيت نورا)) (١) .

وقد ورد القرآن الكريم بأشياء النور لله ، قال تعالى :
﴿ مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة ... ﴾ (٢)

فالنور هنا صفة من صفاته - سبحانه - التي أثبتتها الله تعالى لنفسه ، فوجب الإيمان بها كسائر صفاته من غير تكليف ، ولا تمثيل ، ولا تأويل ، ولا تعطيل .

فثبت أن النور الذي ذكر في القرآن والحديث يراد به اسم من أسماء الله تعالى ، ويراد به صفة من صفاته ، يقول
ابن تيمية :

((... اسم الحق يقع على ذات الله تعالى - وعلى صفاته القدسية كقول النبي - صلى الله عليه وسلم - (انت الحق ، وقولك الحق ، والجنة حق ، والنار حق ، والنبليون حق ، ومحمد حق ...)) (٣)

(١) صحيح مسلم بشرح النووي (كتاب الإيمان : باب ما جاء في رؤية الله

عز وجل) ج ٣ ، ص ١٢ .

(٢) سورة النور ، آية ، (٣٥) .

(٣) رواه البخاري (كتاب التهجد : باب التهجد بالليل) : انظر فتح الباري ، لابن

حجر ، ج ٣ ، ص ٣ .

رواه البخاري (كتاب الدعوات : باب الدعاء إذا انتبه من الليل) :

انظر : فتح الباري ج ١١ ، ص ١١٦ .

رواه البخاري (كتاب التوحيد : باب قوله (وهو الذي خلق السموات والأرض

بالحق) : انظر : فتح الباري ج ١٣ ، ص ٣٧١ .

رواه البخاري (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) : انظر فتح الباري

ج ١٣ ، ص ٤٢٣ .

ويرى ابن تيمية أن النور اسم من أسماء الله الحسنى ،
 ثم رد على من زعم أن النور بمعنى الهادي وقصره على هذا المعنى
 فقط ، واعترض - رحمه الله - على من زعم أنه يجب قطعا تأويل
 النور بمعنى الهادي ونحوه ، وفي هذا المعنى وجدناه يقول :
 ((... أما قوله : ((... يجب تأويله قطعا ، فلا نسلم أنه يجب
 تأويله ، ولانسلم أن ذلك لو وجب قطعي ؛ بل جماهير المسلمــــين
 لايتأولون هذا الإسم ، وهذا مذهب السلفيه ، وجماهير الصفاتيه ، من
 أهل الكلام والفقهاء والصوفيه وغيرهم ، وهو قول أبي سعيد بن كلاب
 ذكره في الصفات ، ورد على الجهميه تأويل " إسم النور ")) (١)

وبين ابن تيمية أن القرآن قد سمي الله نورا ، وأضاف
 إليه النور ، وقد وضع ذلك بقوله : ((... الذي في القرآن
 والحديث الصحيح إضافة النور كقوله : ﴿ الله نور السمــــوات
 والأرض ﴾ (٢) . ويؤكد هذا المعنى بقوله :

((... النص في كتاب الله ، وسنة رسوله قد سمي الله نور السموات
 والأرض ، وقد أخبر النص أن الله نور ، وأخبر - أيضا - أنه
 يختجب بالنور (٣) ، ... ، ... ، وإذا كان كذلك صح أن يكون
 نور السموات والأرض ، وأن يضاف إليه النور ، وليس المضاف هو
 عين المضاف إليه ...)) (٤) .

-
- (١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٧٩ .
 (٢) سورة النور ، آية (٣٥) ؛ مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٨٢ .
 (٣) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٨٦ .
 (٤) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

فان اهل الحديث عامة ، وابن تيميه خاصة ، يشبتون ما اثبتته الشرع ، فيقولون : ان النور اسم من اسمائه ، وهو نور السموات والارض كما ورد بذلك النص الشريف ، وله - سبحانه - نور يليق - بجلاله - كما وصف نفسه في كتابه المبين ، وكما وصفه النبي الامين .

وقد صرح القرآن باثبات النور لله قال تعالى : * مثل نوره كمشكاة * .

وقد قرر شيخ الاسلام ان النور قد ورد في كتاب الله وسنة رسوله ، ويراد به ثلاثة معاني :

- الاول : انه اسم من اسماء الله .
- الثاني : انه صفة يجب اثباتها له - سبحانه - على ما يليق بجلاله وعظمته من غير تكييف ولا تحريف ، ولا تشبيه ، ولا تعطيل .

- الثالث : ان حجاب النور كما وردت بذلك الاحاديث الصحيحة

وقد رد ابن تيميه على من نفي ذلك ، وعمد الى تأويل تلك النصوص العريضة التي لا تحتمل التأويل والتحريف متعللا في ذلك بما روي عن بعض السلف في تفسير الآية التي ذكر فيها النور مضافا للسموات والارض ، وهي قوله تعالى : * الله نور السموات والارض *^(١) انهم فسروا النور هنا بانه الهادي .

وقد بين ابن تيميه ان هذه ليست حجة كافية لكي يؤولوا بقية النصوص التي ثبت فيها أن النور من أسمائه ، وأنه يتصف بالنور

(١) سورة النور ، آية ، (٣٥)

وأن حجاب النور .

وذلك لأن السلف لم يفسروا النور في الأسماء الحسنى والأحاديث الواردة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بهذا التفسير بل آمنوا بها ، وأثبتوها لله على ما يليق بجلاله حقيقة دون الخوض أو الطمع في معرفة الكيفية .

وإذا كان بعض السلف (١) قد فسر قوله تعالى : ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ بأنه هادي أهل السموات والأرض ؛ لأن النور هنا ورد مضافاً إليهما - فإن ذلك لا يلزم منه تأويل سائر نصوص الكتاب والسنة التي ذكر فيها النور مضافاً إلى الله تعالى ؛ بل يجب إثبات ذلك لله .

يقول ابن تيمية :

((... هذا القول الذي قاله بعض المفسرين في قوله تعالى : ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ : أي هادي أهل السموات والأرض ، لا يضرنا ، ولا يخالف ما قلناه ؛ فإنهم قالوه في تفسير الآية التي ذكر النور فيها مضافاً ؛ لم يذكروه في تفسير نور مطلق ، ... ، ...))

ثم قول من قال من السلف : هادي أهل السموات والأرض لا يمنع أن يكون في نفسه نوراً فإن من عادة السلف في تفسيرهم أن يذكروا بعض ((صفات المفسر)) من الأسماء ، أو بعض أنواعه ، ولا ينافي ذلك ثبوت بقية الصفات للمسمى ؛ بل قد يكونان متلازمين ، ولادخول لبقية الأنواع فيه ، ... ، ... ومن تدبره علم أن أكثر أقوال السلف في التفسير متفق غير مختلفه . مثال ذلك قول بعضهم في (الصراط المستقيم) : إنه الإسلام ، وقول آخر : إنه السنة

(١) راجع : جامع البيان في تفسير القرآن ، للبصري ، ج ١٨ ، ص ١٣٧ .

والجماعة ، وقول آخر أنه طريق العبودية : فهذه كلها صفات له متلازمة ، لامثابته ، وتسميته بهذه الأسماء بمنزلة تسمية القرآن والرسول بأسمائه ؛ بل بمنزلة أسماء الله الحسنى ... ، ... ، ...

فقول من قال : (نور السموات والأرض) هادي أهل السموات والأرض - كلام صحيح ؛ فإن من معاني كونه نور السموات والأرض أن يكون هاديا لهم .

- أما أنهم نفوا ما سوى ذلك ، فهذا غير معلوم .
- وأما أنهم أرادوا ذلك فقد ثبت عن ابن مسعود (١) أنه قال : ((إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار ، نور السموات من نور وجهه ، ... ، ...))

ولا يجوز أن يكون هذا النور المضاف إليه إضافة خلق ، وملك ، واصطفاء كقوله : (ناقة الله) ونحو ذلك ؛ لوجوه :
أحدها : أن النور لم يضاف قط إلى الله إذا كان صفة لأعيان قائمة ، فلا يقال في المصابيح التي في الدنيا : إنها نور الله ، ولا الشمس والقمر ، وإنما يقال : كما قال ابن مسعود : إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار نور السموات من نور وجهه .

وفي الدعاء المأثور عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ((... أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات ، وطلح عليه أمر الدنيا والآخرة ...)) (٢)

(١) أخرج ابن كثير هذا الأثر باختلاف يسير في اللفظ ؛ ونص الأثر كما رواه ابن كثير ((... عن ابن مسعود قال : إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار نور العرش من نور وجهه ...)) تفسير ابن كثير ، ج ٣ ، ص ٢٩

(٢) رواه ابن كثير . في تفسيره ، ج ٣ ، ص ٢٩٠ ، ورواه ابن هشام في ذكر خروج الرسول إلى الطائف ، وطلب النعرة من ثقيف ، السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٢ ، ص ٤٢٠ .

الثاني : أن الأنوار المخلوقة كالشمس والقمر تشرق لها الأرض في الدنيا ، وليس من نور ، إلا وهو خلق من خلق الله وكذلك من قال : منور السموات والأرض لايناغي أنه نور وكل منور ، نور ، فهما متلازمان)) (١)

وننتهي من هذا ، إلى أن النور إسم من أسماء الله ، وأنه صفة من صفاته .
والسلف لم يؤثر عنهم تخريف معاني الصفات ، وتبديل دلالة الأسماء الحسنى عن ظاهرها كما فعل أهل الكلام المذموم عندما حرفوا نصوص الصفات ، وسموا ذلك تأويلا . وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية :

((.... إن جميع ما في القرآن من آيات الصفات ، فليس عن الصحابة اختلاف في تأويلها .

وقد طالعت التفاسير المنقولة عن الصحابة ، وما روه من الحديث ، ووقفت من ذلك على ما شاء الله - تعالى - من الكتب الكبار ، والصغار ، أكثر من مائة تفسير ، فلم أجد عن أحد من الصحابة أنه تأول شيئا من آيات الصفات ، أو أحاديث الصفات بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف ؛ بل عنهم من تقرير ذلك وتشبيته وبيان أن ذلك من صفات الله ما يخالف كلام المتأولين مالا يحصى إلا الله . وكذلك فيما يذكرونه آثرين ، وذاكرين عنهم شيء كثير)) (٢).

فقد تبين أن النور الذي ورد في الكتاب والسنة مضافا إلى الله - سبحانه - يراد به معنيان :
- أحدهما : أنه إسم من أسماء الله .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٣٩٠-٣٩٢

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٣٩٤ .

.. الثاني : أنه صفة من صفاته - سبحانه - على ما يليق بجلاله وعظمته .

وقد ورد - أيضا - النور في الحديث ، ويراد به أن حجابـه النور . فقد روى مسلم في صحيحه عن أبي موسى (قال قام فينا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بخمس كلمات فقال : إن الله عز وجل - لا ينام ، ولا ينبغي له أن ينام ، يخفض القسط ويرفعـه يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار ، وعمل النهار قبل عمل الليل ، حجاب النور - وفي رواية النار - لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه ...)) (١) . فهذا الحديث فيه ذكر حجابـه سبحانه .

وبناء على ما سبق - نجد أن النور ذكر في القرآن الكريم ، والحديث الشريف ، ويراد به اسم من أسماء الله - تعالى - أوصفة من صفاته ، وأن حجابـه النور ؛ قال شيخ الإسلام ابن تيمية : ((... وإذا كان كذلك صحّ أن يكون نور السموات والأرض ، وأن يضاف إليه النور ، وليس المضاف هو عين المضاف إليه ...)) (٢)

وهكذا ، يتبيّن لنا ما فهمه السلف ومن اتبعهم من تلك النصوص التي ذكر فيها أن الله نور ، وأن له - سبحانه - نور يليق بجلاله ، وأن حجابـه النور .

وأهل السنه والجماعه يشبتون ما أثبتته الشرع ويعنون بذلك أن

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ، ج ٣ ، ص ١٢ ، ١٣ .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

النور إسم من أسماء الله ، وأنه صفة من صفاته ، وأن حجابـه
النور كما ورد بذلك الحديث الشريف ؛ ولم يقل أحد منهم إن ماهيته
نور كما قال بذلك ابن رشد ؛ الذي انفق جهدا كبيرا ليقتنع
الجمهور بذلك ، وحاول بما استطاع من جهد أن يتمحل في توجيه
تلك النصوص لكي تخدم مذهب إليه . وقد بينت أن تلك النصوص
لا يفهم منها أن ماهيته نور ، كما ذهب إلى ذلك ابن رشد .

وأهل السنة أثبتوا أن له ماهية وحقيقة تليق بجلاله وعظمته
لا يعلمها إلا هو - سبحانه - ذلك أن ماهيته وحقيقة ذاته وصفاته
لا يعلمها أحد من خلقه . فأثبت أهل السنة لها إثبات وجـود
لإثبات كـيفيّه ؛ وبالتالي فإن قول ابن رشد في جواب ماهو ؟ ((إنه
نور)) ، قول بلا علم ؛ لأن حقيقته وماهيته - سبحانه - وكيفية
صفاته لا يعلمها أحد من خلقه .

ويتضح من ذلك أن قوله في جواب ماهو ، قول ليس مطابقا
للحقيقة ، وقد اعترف هو بذلك وبيّن أن مقاله هنا ، إنما هو
من قبيل التمثيل والتخييل ، ليقتنع الجمهور .

والحق أنه لا إقناع في جواب ليس مطابقا للحق ، ولا يجـوز
أن يتكلم بمثل هذا القول في مقام الإيمان بالله وصفاته خاصه ،
وأصول الدين عامه ، لأن مبناها على الجزم واليقين . وأما القول
بالظن والتمثيل والتخييل ، فليس علما بالله - عز وجل - ولا بصفاته
وإنما هو من باب القول على الله بلا علم . وقد نهى الله عن
ذلك قال تعالى : ﴿ قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها ما
وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به
سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ﴾ (١)

فجواب ابن رشد الذي أجاب به عما هو الله ليس جواباً مطابقاً للحق ، وليس مطابقاً لما يعتقد ابن رشد في مسألة الماهية ؛ ذلك أنه قد تعرض لبحث هذه المسألة في مقام آخر ، وبين أن له سبحانه ماهية هي وجوده ؛ أو بعبارته أخرى أن الوجود والماهية يدلان على الذات نفسها . فليس هناك فرق بين الماهية والوجود إلا في الذهن فقط . ومن قال بأن ماهيته غير وجوده ، فقد أخطأ لأن التفرقة الحقيقية بين الماهية والوجود قول لا يقبله العقل ، وهو من أوهام الذهن ، وشبهات العقول ؛ وهو في هذا القول متفق مع شيخ الإسلام ابن تيمية : الذي يرى أن ((... التفريق بين الوجود والشبوت مع دعوى أن كليهما في الخارج غلط عظيم ؛ وكذلك التفريق بين ((الوجود)) و ((الماهية)) مع دعوى أن كليهما فسي الخارج ...)) (١) .

وقد أثبت ابن رشد أن لله ماهية ، وأنه لا فرق بين الماهية والوجود ؛ بل إن الوجود هو نفس الماهية ؛ ولهذا اعترض الفيلسوف ابن رشد على الإمام الغزالي بقوله :

((... هذا الفصل - كله - مغلط سفسطائي ؛ فإن القوم لـم يضعوا للأول وجوداً بلا ماهية ، ولا ماهية بلا وجود ؛ وإنما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته . وأن هذه الصفة إنما استفادها من الفاعل .

واعتقدوا فيما هو بسيط لفاعل له أن هذه الصفة فيـه ليست زائدة على الماهية ، وأنه ليس له ماهية مغايرة للوجود لا أنه لاماهية له أصلاً - كما بني هو كلامه عليه في معاندتهم - ولما وضع أنهم يرفعون الماهية - وهو كذب - أخذ

يشنع عليهم ...)) (١).

وهكذا نلاحظ أن ابن رشد - هنا - يثبت أن لله ماهية ، وأن ماهيته هي وجوده ، وهذا القول حق . فكان اللائق بابن رشد أن يقف عند هذا الحد ، ويجيب من سأل عن الماهية بجواب موسى - عليه السلام - الذي ذكره الله في القرآن ؛ فإنه جواب تام عن الماهية .

وأما ما ذهب إليه ابن رشد من أن جواب الجمهور عما هو الله ؟ هو أن يقال لهم : إنه نور ، فهو قول باطل ؛ وذلك لأن لفظ النور لفظ مطلق مشترك يوهم التشبيه والتعطيل فــــي آن واحد .

- ثم إن حقيقة ذاته ، وكيفية صفاته لا يعلمها أحد من البشر ، فجوابه هذا ليس مطابقا للحقيقة ؛ لأن الله وحده هو الذي يعلم بذلك .

وما ذهب إليه ابن رشد من أن جواب الجمهور عن ماهية الله هو أن يقال لهم : ((إنه نور ؛ فإنــــه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز ، على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته ...)) (٢) .

فإن ابن رشد هنا يريد أن يقنع الجمهور بأن ماهيةــــه وحقيقته - سبحانه - نور . وهذا القول فاسد ؛ لأن ماهية الله وحقيقته لا يعلمها أحد من خلقه .

(١) تهافت التهافت ، لابن رشد ، ج ٢ ، ص ٦٠٨ . ثم انظر : ص ٦١٠ ، ٦١١ .

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٤ .

ولكي يقنع الفيلسوف ابن رشد الآخرين بما ذهب إليه هنا ، فقد لجأ كعادته - في كثير من المواضع - إلى نصوص الكتاب والسنة التي ورد فيها إضافة النور إلى الله - سبحانه - وقد تمحل تمحلاً بيننا في الاستدلال بهذه النصوص أملاً في تأييد ما ذهب إليه من أن ماهية الله نور .

ولا شك أن قوله بأن ماهية الله نور ، قول فاسد ، واستدلاله على ذلك بالنصوص التي ورد ذكر النور فيها أفسد منه ؛ لأنه قد اتضح لنا - فيما سبق - أن النور الذي ورد في الكتاب والسنة مضافاً إلى الله - سبحانه - يراد به معنيان :

- أحدهما : أنه إسم من أسماء الله .
- الثاني : أنه صفة من صفاته - سبحانه - على ما يليق بجلاله وعظمته ، وأن حجاب النور .

وقد فهم أهل الحديث من تلك النصوص التي ورد ذكر النور فيها مضافاً إلى الله هذين المعنيين ولكن ابن رشد أراد أن يوجد للعامه جواباً عما هو الله ، فعمد إلى القول بأن يجاب الجمهور عن ماهية الله بأنه : نور . ثم استدل بالنصوص الشرعية لتأييد هذا الغرض ، وإن كان استدلاله بها استدلالاً في غير محله ؛ لأن تلك النصوص وإن ورد فيها النور مضافاً إلى الله - سبحانه - إلا أنها لاتدل صراحة على أن ماهيته نور ، كما أراد ابن رشد أن يقنع الجمهور بذلك .

ولم يقل أحد من السلف ، ومن تبعهم بأن تلك النصوص تدل على أن ماهيته نور كما ذهب إلى ذلك ابن رشد ، وقوله هذا

في ماهية الله رجم بالفيب ، وقول على الله بغير علم ؛ لأن ماهية الله - سبحانه - وحقيقته ، وكيفية ذاته وصفاته لا يعلمها أحد من خلقه ؛ ذلك أن علمها عند الله وحده .

وبالتالي فإن جواب ابن رشد الذي أراد أن يجيب به العامة عن ماهية الله ، ليس جوابا صحيحا ودقيقا .

والجواب الصحيح من الماهية - عند أهل السنة والجماعة - يكون بأسماء الله التي لا يسمي بها غيره ؛ كالله ، ورب العالمين ومالك يوم الدين ، ورب المشرق والمغرب .

ويمكن - أيضا - أن يجاب من سأل عن الماهية ، بأنه حق ، واحد ، أحد ، صمد ، أول خالق ، لا يشبه أحدا من خلقه رب السموات والأرض وما بينهما ، ورب المشرق والمغرب ، ورب العالمين .

وهذا هو الجواب الشرعي المستنبط من الكتاب والسنة .

المبحث الثاني

رأي ابن تيمية في مسألة الجسمية

لقد نالت مسألة الجسمية قدرا كبيرا من إهتمام الإمام ابن تيمية ، وقد بحثها بحثا عميقا وواسعا في مواضع متعددة من مصنفاته ، وجاهد المخالفين لمذهب أهل السنة والجماعة ؛ وذلك لأن هذه المسألة كانت وثيقة الصلة بصفات الله عامة ، والصفات الخيرية خاصة ، وأفعال الله الإختيارية على وجه أخص .

فالمعتزلة لما سلكت في الإستدلال على وجود الخالق - سبحانه - دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) ، والتزمت نفي الصفات مطلقا ؛ لأن الدليل عندهم على حدوث الأجسام ، هو قيام الصفات بهنـا ، والصفات حادثه ؛ لأنها أعراض . فكل من قامت به الصفات عندهم فهو حادث ؛ لأن مالا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث .

وبسبب هذه الطريقة المبتدعة ، وغيرها من الشبه التي علقت بأذهانهم - توهموا أن صفات الرب الخيرية : كالرضي والضحك ، أمراض ؛ والأمراض لا تقوم إلا بجسم ؛ ومن ثم زعموا أن من أثبت صفات الرب ، فقد وصفه بصفات الحوادث والأجسام . فمن أثبت الصفات - عندهم - فقد أثبت الجسمية ، وصار مشبها ، ومجسما .

والأشاعرة والمتعزلة - على حد سواء - أنكروا أن يكون لله - سبحانه - فعلا إختياريا يقوم بذاته : كالنزول ، والمجيء ، والإتيان على ما يليق بجلال الله وعظمته . وقد بنوا ذلك على أصل فاسد التزموه بسبب طريقتهم المبتدعة في الإستدلال على حدوث العالم ، وهو ((أن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث)) .

وبناء علي هذا ، فقد أنكروا استواء الرب - سبحانه - على عرشه ، ونزوله إلى سماء الدنيا كل ليلة ومجيئه ، وإتيانه يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده ، كما وردت بذلك النصوص الصريحة من القرآن والسنة . وقد أشار ابن تيمية إلى هذا المعنى بقوله :

((...)) والتزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نفي صفات الرب مطلقا ، أو نفي بعضها ؛ لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها ، والدليل يجب طرده ، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به ، وهو - أيضا - في غاية الفساد والخلال ؛ ولهذا التزموا القول بخلق القرآن ، وإنكار رؤية الله في الآخرة ، وعلوه على عرشه إلى أمثال ذلك ممن اللوازم التي التزمها من طرد مقدمات هذه الحجة التي جعلها المعتزلة ومن اتبعهم أصل دينهم ...)) (١)

وهناك أمر آخر جعل ابن تيمية يولي هذه المسألة قدرا صالحا من اهتمامه ، وهو أن المتكلمين قد غيَّروا معاني بعض الألفاظ فأدخلوا في أصول الدين اصطلاحات غريبة ، لم ترد في الكتاب والسنة كلفظ الحيز ، والجسم ، والجهة ، والتركيب ... وقد اشتملت تلك الألفاظ على معاني باطلة لاتليق بجلال الله وعظمته ، وتؤدي في نفس الوقت إلى لوازم معارضة لما جاء في كتاب الله وسنة رسوله : كاللوازم التي التزم بسببها المتكلمون نفي النزول ، والمجيء ، والاتيان ، ونحو ذلك .

فلا غرو - بعد هذا - أن نجد أن اهتمام ابن تيمية بهذه المسألة كان بالغا ، وأنه قد انفق جهدا كبيرا لبيانها ، وتوضيح

(١) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، لابن تيمية - مطبوع على

هامش منها ج السنة ، لابن تيمية - (بيروت: دار الكتب العلمية) ج ١، ص ٢١

الصواب من الأقوال فيها حتي يتبين الحق الموافق للكتاب والسنة

وسأحاول - بحول الله وقوته - من خلال البحث التركيبي الذي أقوم به في هذه المسألة أن أجمع أقواله في هذه المسألة والتمس رأيه فيها ؛ لكي يتجلى مذهبه فيها متناسقا مع بقية آرائه - رحمه الله - منسجما مع الكتاب والسنة ، واتباع ماورد فيها، بعيدا عن التشبيه ، والتمثيل ، والتجسيم الذي يحاول خصومه أن يلصقوه به .

ولقد أعلن ابن تيمية - من أول وهله - المنطلق الذي سيبدأ منه المناظره في هذه المسألة ؛ فبين المنهج الذي هو سائر عليه ألا وهو اتباع الكتاب والسنة ؛ فإن من اتبع كتاب الله ، وسنه نبيه فإنه لن يضل أبدا . بخلاف الألفاظ المبتدعه ، فإنها طريق الزلل ، ومناه السبل .

وملأ هذا ، فإن ((... من أراد أن يناظر مناظره شرعيه بالعقل الصريح ، فلا يلتزم لفظا بدعيا ، ولا يخالف دليلا عقليا ولا شرعيا ، فإنه يسلك طريق أهل السنة والحديث ، والأئمة الذين لا يوافقون على إطلاق الاثبات ، ولا النفي ...)) (١) .

وهذا المنهج هو الذي أمر الله به أولا وقبل كل شيء وهو منهج (السلف الصالح - رضي الله عنهم - وطريقهم التي كانوا يسرون عليها ، في فهم العقيدة ، ((... فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومه بالشرع والعقل ، ويراعون أيضا - الألفاظ الشرعيه ، فيعبرون بها ماوجدوا إلى ذلك سبيلا ومن تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه، ومن

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٥١ .

تكلم بلفظ مبتدع، يحتمل حقا وباطلا نسبه إلى البدعه - أيضا -
وقالوا : إنما قابل بدعه ببدعه ، ورد باطلا بباطل ...)) (١)

فمن أراد الحق فعليه أن يسلك منهج الصواب ؛ وذلك باتباع
ما جاء في الكتاب والسنة ، ويتبع سلف الأمة ؛ الذين كانوا يراعون
لفظ القرآن والسنة فيما يشبثونه لله من الصفات ، وما ينفونه عنه ،
ويتعدون عن الألفاظ المبتدعه التي قد تتضمن تحريف كثير مما جاء
به القرآن والحديث .

ويرى ابن تيميه أنه لا يحل لأحد أن يمدخل في دين المسلمين
لفظا لم يخبر به الرسول - صلى الله عليه وسلم - لاسيما إذا كان
من الألفاظ المبتدعه التي تتضمن تكذيب كثير مما جاء به الرسول -
صلى الله عليه وسلم - كلفظ التجسيم ، والحيز ، والجهه ، والتركيب
فإن مثل هذه الألفاظ ألفاظ اصطلاح عليها المتكلمون ، وهي ألفاظ
مبتدعه ، مجمله ، مشتركه ، تحتل معاني مختلفه ، ومتعدده ، ولم
يرد في الكتاب والسنة اطلاق هذه الألفاظ على الله ؛ لانفيا ، ولا
إثباتا ؛ ولم يوشر عن أحد من السلف أنه أطلق هذه الألفاظ على
الله أو نفاها عنه فهي بدعه في الدين ؛ ويشير ابن تيميه إلى هذا
المعنى بقوله :

((... لفظ " الجسم " و " الحيز " و " الجهه " ألفاظ فيها
إجمال ، وإبهام ، وهي ألفاظ اصطلاحيه " وقد يراد بها معان
متنوعه ، ولم يرد الكتاب والسنة في هذه الألفاظ لابنفي ، ولا إثبات

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٢٥٤ .

ولاجاء عن أحد من سلف الأمة ، وأثبتها فيها نفي ولا إثبات أصلاً ؛
فالمعارضة بها ليست معارضة بدلالة شرعية ؛ لامن كتاب ، ولامن سنه ، ولا
إجماع ؛ بل ولا أثر عن صاحب ، أو تابع ، ولا إمام من المسلمين ؛
بل الأئمة الكبار أنكروا على المتكلمين بها ، وجعلوهم من أهل
الكلام الباطل المبتدع ؛ وقالوا فيهم : أقوالا غليظة معروفة
عن الأئمة ...)) (١) .

فالمسلك المنجي من هذه البدع هو اتباع منهج السلف
والاقتداء بهم فيما يجب إثباته لله ، وما يستحيل في حقه ، وما
يجب نفيه عنه ؛ ذلك أنهم كانوا متبعين للكتاب والسنه مجتمعين
على طريقة واحدة ؛ ولهذا امتازوا عن غيرهم من أصحاب الفرق
والطوائف بقلة اختلافهم ؛ وذلك لتوحيدهم المصدر الذي يتلقون عنه
العقيدة ، وتوحيدهم المنهج والطريقة التي يسرون عليها في ذلك .

وأما الألفاظ المبتدعة التي لم يرد بها الكتاب والسنه
ولم توشح عن أحد من الصحابة والتابعين وأئمة الدين فقد تخرجوا
في إطلاقها على الله ؛ وذلك لما في تلك الألفاظ من الإجمال
والإبهام ، ولما اشتملت عليه من معاني مشتركة ، ونظرا لما
أدت إليه من لوازم باظه قد يقع المسلم بسببها فيما يعارض
نصوص الكتاب والسنه ، أو تحريفها إلى معاني فاسده لا يحتملها
النص ، ويظهر من خلالها التكلف والعناء الظاهر ؛ ذلك أن ابن
تيمية يرى أن ((... الألفاظ نوعان :

- لفظ ورد في الكتاب ، والسنه ، أو الإجماع ؛ فهذا اللفظ
يجب القول بموجبه سواء فهمنا معناه ، أو لم نفهمه ؛ لأن
الرسول - صلى الله عليه وسلم - لا يقول إلا حقا ، والأمة لاتجتمع
على ضلاله .

- والثاني : لفظ لم يرد به دليل شرعي : كهذه الألفاظ التي
تنازع فيها أهل الكلام والفلسفة : هذا يقول هو
متحيز ، وهذا يقول ليس بمتحيز ، وهذا يقول هو في
جهة ، وهذا يقول : ليس هو في جهة . وهذا يقول
هو جسم أو جوهر . وهذا يقول : ليس بجسم ولا جوهر
...

فهذه الألفاظ ليس على أحد أن يقول فيها بنفي ولا إثبات
حتى يستفسر المتكلم بذلك .

فإن بين أنه أثبت حقا أثبتته ، وإن أثبت باطلا رده ، وإن
نفي باطلا نفاه ، وإن نفي حقا لم ينفيه ، وكثير من هؤلاء يجمعون
في هذه الأسماء بين الحق والباطل : في النفي والإثبات ...)) (١)

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن لفظ الجسم هو واحد من هذه
الألفاظ المبتدعة ، لأن الكتاب والسنة لم يرد بنفيه وإثباته
ولم يرد عن أحد من السلف أو الأئمة أنه أطلق لفظ الجسم على الله
أو صرح بنفيه عنه .

وهو لفظ مجمل مبهم مشترك يتضمن حقا وباطلا ، وهو ممن
جنس ألفاظ المتكلمين المبتدعة ، فهم يقولون بأن : ((... الله
ليس بجسم ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا متحيز ، ولا داخل العالم ولا خارجه
وهذه كلها ألفاظ مبتدعة تحتمل الحق والباطل ، وقد يريدون بقولهم
أو بعض قولهم نفي كثير من الصفات التي ورد بها الكتاب والسنة
ولهذا ذمهم السلف والأئمة على ابتداع مثل هذه الأقوال التي توهم
التنزيه ، والتوحيد ، وهي في حقيقتها تؤدي إلى معارضة نصوص الكتاب

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٢٩٨ ، ٢٩٩

والسنه وتحريفها . وقد وضع ابن تيميه هذا المعنى بقوله .

((... إن القول بأن الله ليس بجسم ، ولا جوهر ، ولا متحيز ، ولا داخل العالم ، ولا خارجه ، ونحو ذلك ليس هو قول أحد من سلف الأمة ، ولا أئمتها ، ولا له أصل في شيء من كتب الله المنزلة ، ولا آثار أنبيائه ؛ بل متواتر عن السلف والأئمة إنكار هذا الكلام وتبديع أهله ...)) (١).

وبناء على هذا فإن من صرح بأن الله ليس بجسم فقصده ضل وابتدع في الدين لفظاً لم ينزل به الله سلطاناً ، وهو لفظ اصطلاحي يشتمل على الحق والباطل ، وقد كانت تلك الألفاظ المجمله والمسالك المبتدعه سبباً في نفي صفات الرب - سبحانه - ؛ يقول ابن تيميه :

((... ولفظ " الجسم " في حق الله ، وفي الأدلة الدالة عليه لم يرد في كتاب الله ، وسنة رسوله ، ولا كلام أحد من السلف والأئمة ، فما منهم أحد قال : إن الله جسم ، أو جوهر ، أو ليس بجسم ، ولا جوهر . ولا قال إنه لا يعرف إلا بطريقة الأجسام والأمراض ؛ بل ولا استدل أحد منهم على معرفة الله بشيء من هذه الطرق : لا طريقة التركيب ، ولا طريقة الأمراض والحوادث ...)) (٢).

ويشير ابن تيميه هنا إلى أن المتكلمين عندما استدلوا على حدوث العالم بحدوث الأجسام ، واستدلوا على حدوث الأجسام بحدوثها عن الأمراض ، والأمراض حادثه ، فما لا يخلو عن الحوادث فهو

(١) بيان تلبيس الجهميه ، لابن تيميه ، ج ٢ ، ص ٤٩٨ .

(٢) رد تعارض العقل والنقل ، لابن تيميه ، ج ١٠ ، ص ٣١٣ .

خادث ؛ وبهذا ثبت - عندهم - حدوث العالم .

ويسبب ما اشتملت عليه مقدمات هذا الدليل من تفصيل وتقسيم ودعاوي باطله ، وأمور مشتركة يمنع ثبوت المدعى بها مطلقا ؛ فإنهم نفوا بعض صفات الرب ؛ وذلك لأنهم استدلوا على حدوث الأجسام بحدوث الأعراض ، فاحتاجوا إلى جواب النقض الذي يرد على دليلهم عندما أثبتوا حدوث الأجسام بحدوث أعراضها . ومن هنا نفى طائفة منهم بعض صفات الرب الخبرية وأفعاله الإختيارية ؛ كنزول الرب إلى سماء الدنيا كل ليلة ، ومجيئه ، وإتيانه يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده .

وقد بنوا ذلك على مقدمة مشتركة تحتل احقا وباطلا ، وهي ((أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث)) ، ومع أن هذه المقدمة فيها تفصيل يمنع ثبوت المدعى بها مطلقا ، هي - أيضا - لفظ مبتدع مشترك والألفاظ المبتدعة ليس لها ضابط ، فقد يطلقها قوم ، ويريدون بها معنى غير الذي أراد غيرهم ، ويموهسون على الجهال باطلاقها حتى يعتقدون صحة ما ذهبوا إليه فإذا قالت المعتزلة ((... بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث)) وأنكرت طول الحوادث بذات الله ، فهذا اللفظ يحتمل معاني متعددة . وقد يوهمون أن مرادهم أن ذات الله لا تكون محلا للتغيرات والاستحالات ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم ، وهذا معنى صحيح في ذاته ويوافقهم عليه جميع المسلمين ؛ ولكن المعتزلة يدخلون في هذا المعنى معاني باطله فينفون أن يكون لله فعل اختياري - يقوم بذاته على ما يليق بجلاله وعظمته ، فليس له كلام ولا فعل يقوم بذاته ، ويتعلق بمشيئته وقدرته واختياره ، وأنزل لا ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة ، ولا يأتي ، ولا يجيء يوم القيامة

لفصل القضاء كما أخبر الله بذلك في كتابه وسنة رسوله ؛ لأن هذا عندهم من قبيل حلول الحوادث بذات الله . (١)

وكذلك ((... إذا قالوا إنه ليس بجسم أوهموا الناس أنه ليس من جنس المخلوقات ولا مثل أبدان الخلق ، وهذا المعنى صحيح ولكن مقصودهم بذلك أنه لا يرى ، ولا يتكلم بنفسه ، ولا يقوم به صفة ولا هو مبين للخلق ، وأمثال ذلك ...)) (٢) .

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن المتكلمين قد أحدثوا ألفاظا معينة ، واصطلحوا على تسمية بعض المعاني التي ورد بها الشرع باصطلاحات معلومة عندهم ، وأن معناها في اصطلاح النظار وأهل الكلام غير معناها في أصل اللغة ، وهذه الألفاظ التي أحدثوها ، واصطلحوا عليها قد تتضمن معارضة بعض ما جاءت به النصوص .

فتلك الألفاظ المبتدعة - التي أحدثها المتكلمون - كلفظ الجبهه ، والتحيّز ، والجسم ، ونحوها ألفاظ مجمله مشتركة ، وكذلك تلك الاصطلاحات التي أحدثها بعض أهل الكلام والفلسفه ليس لها ضابط يضبطها ، فكل قوم يريدون بذلك اللفظ ، وهذا الاصطلاح معنى غير الذي يريدونه الآخرون . وقد أدخل المتكلمون تلك الألفاظ والاصطلاحات التي أقحموها في أصول الدين ، وأرادوا بها معاني باطلة تعارض ما أخبرت به الرسل . فالمعتزلة تطلق لفظ التوحيد وتريد به معنى غير الذي يريد به سائر المسلمين ، فيدخلون تحت لفظ

(١) انظر : بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، لابن تيمية

ج ٢ ، ص ٦

(٢) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٦ .

التوحيد الذي اصطلحوا عليه نفي صفات الرب ، والقول بخلق القرآن وإنكار رؤية الله ... ونحو ذلك إذن فقد أدخل أهل البدع في مسمى التوحيد الذي اصطلحوا عليه ((... نفي صفاته ؛ فإنهم إذا قالوا لا قسم له ، ولا جزء له ، ولا شبه له ، فهذا اللفظ وإن كان يراد به معنى صحيح فإن الله ليس كمثله شيء ، وهو - سبحانه - لا يجوز عليه أن يتفرق ولا يفسد ولا يستحيل ؛ بل هو أحد صمد والصمد الذي لا جوف له ، وهو السيد الذي كمل في سؤده ؛ فإنهم يدرجون في هذه نفي علوه على خلقه ، ومباينته لمصنوعاته ، ونفي ما ينفونه من صفاته ، ويقولون : إن إثبات ذلك يقتضي أن يكون مركبا منقسما ، وأن يكون له شبهه .

وأهل العلم يعلمون أن مثل هذا لا يسمى في لغة العرب - التي نزل بها القرآن - تركيبا ، وانقسامًا ، ولا تمثيلا ، وهكذا الكلام في مسمى الجسم ، والعرض ، والجوهر ، والتمحيّز ، وحلول الحوادث ، وأمثال ذلك .

فإن هذه الألفاظ يدخلون في مسماتها الذي ينفونه أمورا مما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله ، فيدخلون فيها نفي علمه ، وقدرته ، وكلامه ، ويقولون : إن القرآن مخلوق لم يتكلم الله به ، وينفون بها رؤيته .

وكذلك يقولون المتكلم لا يكون إلا جسما متحيّزا ، والله ليس بجسم متحيّز فلا يكون متكلما ، ويقولون : لو كان فوق العرش ، لكان جسما متحيّزا ، والله ليس بجسم متحيّز ، فلا يكون متكلما فوق العرش ، وأمثال ذلك ...)) (١)

(١) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٢٥ ، ١٢٦

وقد بين ابن تيمية السبيل إلى التخلص من هذا الحرج ،
والخروج عن تبعه تلك الألفاظ المبتدعة المفضية إلى مخالفة ما دل
عليه الكتاب والسنة ؛ وذلك بالحدز منها ، والتثبت من المعنى
الذي يراد بها قبل إطلاقها ؛ وقد وضّح ذلك بقوله :

((... وإذا كانت هذه الألفاظ مجملة ، فالمخاطب لهم إما أن يفصل
ويقول ماتريدون بهذه الألفاظ ؟

- فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قبلت ؛ وإن فسروها
بخلاف ذلك ردّت .

- وأما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفيًا
وإثباتًا ...)) (١) .

ومما سبق يتضح لنا أن سلوك المتكلمين لتلك الطريقة
المبتدعة في الاستدلال على وجود الله ، واستعمالهم الألفاظ المجمله
المبتدعة كان سببا من الأسباب التي جعلتهم ينفون الصفات ، أو بعضها
((... فهم يعرضون عن كتاب الله في أول سلوكهم ، ويعارضونه
في منتهى سلوكهم ...)) (٢)

ومن هنا كان تصريح المتكلمين ((بأن الله ليس بجسم))
بدعه ساقتهم إلى بدع أخرى ، فنفوا بعض صفات الله ، وأفعاله
الإختيارية ، والسلف من الصحابة والتابعين ، وأئمة الدين الأربعة
لم يطلقوا لفظ الجسم في حق الله - تعالى - لانفيا ولا إثباتا ؛
لأنه لفظ مبتدع لم يرد في كتاب الله وسنة رسوله . فلم يثبت

(١) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المفقول ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٣٦ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣١٦ .

عن أحدهم أنه قال : ((إن الله جسم أو جوهر)) أو ((ليس
بجسم ولا جوهر)) .

وبهذا يتبين لنا أن نقاة الجسم ليسوا على صواب ، وقد
بين ابن تيمية أن :

((... هذه الطرق التي يسلكها نقاة الجسم وأمثالهم ، أحسن أحوالها
أن تكون عوجا طويلة قد تهلك ، وقد توصل ؛ إذ لو كانت مستقيمه
موصلة ، لم يعدل منها السلف ، فكيف إذا تيقن أنها مهلكة ؟ !

ولا ريب أن الذين يعارضون الكتاب والسنة إنما يعارضونها
بطرق هولاء ، فهم يعرضون عن كتاب الله في أول سلوكهم ، ويعارضونه
في منتهى سلوكهم ...)) (١) .

وقد قال تعالى : ﴿ فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع
هداي فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضككا
ونحشره يوم القيامة أعمى ﴾ (٢)

وإذا كان نقاة الجسم ليسوا على صواب ، فإن من أثبت
أن الله جسم هو عند ابن تيمية ليس على صواب - أيضا - ؛ لأن
((... السلف والأئمة لم يشبوا هذه الأسماء لله ولا نفوها عنه ؛
لما في كل من الإثبات والنفي من الابتداع في الدين ، من إجمال
واشتراك ، ويثبت به باطل وينفي به حق ...)) (٣)

(١) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٣١٦ .

(٢) سورة طه ، آية ، (١٢٣ ، ١٢٤) .

(٣) بيان تلبيس الجهمية ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ٤٩٩ .

ويرى شيخ الإسلام أن لفظ الجسم لفظ مبتدع ، وهو كذلك لفظ مجمل ، وأن الذين صرحوا بنفي الجسم قد أدرجوا تحت هذا النفي أموراً يجب إثباتها لله . وكذلك الذين قالوا : إن الله جسم قد أدرجوا تحت هذا اللفظ أموراً يجب تنزيه الله عنها ؛ فالصواب إذن هو ألا يطلق هذا اللفظ في حق الله لانفيا ، ولا إثباتا وقد وضح ابن تيمية هذا المعنى بقوله :

((... وأما لفظ الجسم ، والجوهر ، والتحيز ، والجهة ، ونحو ذلك .

فلم ينطق كتاب ولا سنة بذلك في حق الله لانفيا ولا إثباتا ، وكذلك لم ينطق بذلك أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، وسائر أئمة المسلمين ... ، ... ، فلم ينطق أحد منهم بذلك في حق الله لانفيا ، ولا إثباتا .

وأول من عرف أنه يتكلم بذلك نفيا وإثباتا أهل الكلام المحدث من النفاة : كالجهمية والمعتزلة ومن المثبتة : كالمجسمة من الرافضة ، وغير الرافضة .

فالنفاة نفوا هذه الأسماء ، وأدخلوا في النفي ما أثبتته الله ورسوله من صفاته : كعلمه ، وقدرته ، ومشيبته ، ومحبتة ، ورضاه ، وغضبه ، وعلوه ، وقالوا : إنه لا يرى ، ولا يتكلم بالقرآن ، ولا غيره ؛ ولكن معني كونه متكلماً أنه خلق كلاماً في جسم من الأجسام وغيره ، ونحو ذلك .

والمثبتة أدخلوا في ذلك من الأمور مانفاه الله ورسوله حتى قالوا : إنه يرى بالأبصار ، ويصافح ويعانق ، وينزل إلي

الأرض ، وينزل عشية عرفة راكبا على جمل أورك ، ويعانق المشاء
ويصافح الركبان ٠٠٠ ، ٠٠٠ ، ٠٠٠ ، ونحو ذلك من المقالات التي
تتضمن وصف الخالق - جل جلاله - بخصائص المخلوقين ، والله - سبحانه -
منزه عن أن يوصف بشيء من الصفات المختصة بالمخلوقين ، وكل
ما اختص بالمخلوق فهو صفة نقص ، والله - تعالى - منزه عن
كل نقص ، ومستحق لغايات الكمال ، وليس له مثل في شيء من
صفات الكمال ، فهو منزه عن النقص مطلقا ، ومنزه في الكمال
أن يكون له (١) مثل كما قال تعالى : ﴿ قل هو الله أحد
الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ﴾ (٢) .

فالواجب هو أن يراعى لفظ الكتاب والسنة فيما يثبت لله
- سبحانه - وما ينفي عنه من صفاته وأفعاله ، فهناك صفات يجب
إثباتها لله - تعالى - ؛ لأن الله قد وصف بها نفسه في كتابه
ووصفه بها رسوله ، فوجب علينا الإيمان بما ورد به الشرع ؛ لأن
الرسول لا يقول إلا حقا ، ولا ينطق عن الهوى .

فما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله يجب علينا
الإيمان به على حقيقته من غير تشبيه ولا تكليف ، ولا تأويل ،
ولا تعطيل ، ومراده - عليه السلام - يعلم من تلك النصوص على
ظاهرة ليس في شيء منه ألغاز ولا أحاجي . فمعنى تلك النصوص
يفهم من كلام الرسول - صلى الله عليه وسلم - كما يفهم مراده
من سائر أقواله الأخرى .

(١) منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ .

(٢) سورة الاخلاص .

وأما اللفظ الذي يحتمل معنى لم يخبر به الرسول — فلا يحل لأحد أن يدخله في دين المسلمين ؛ وذلك لأن القول بأن الله جسم بدعة في الدين ((...)) والأقوال المبتدعة تضمنت تكذيب كثير مما جاء به الرسول — صلى الله عليه وسلم — وذلك يعرفه من عرف مراد الرسول — صلى الله عليه وسلم — ومراد أصحاب تلك الأقوال المبتدعة .

ولما انتشر الكلام المحدث ، ودخل فيه ما يناقض الكتاب والسنة ، وصاروا يعارضون به الكتاب والسنة — صار بيان مرادهم بتلك الألفاظ ، وما احتجوا به لذلك من لغة وعقل يبين للمؤمن ما يمنعه أن يقع في البدعة والضلال ، أو يخلص منها — إن كان قد وقع — ويدفع عن نفسه في الباطن والظاهر ما يعارض إيمانه بالرسول — صلى الله عليه وسلم — من ذلك ...)) (١) .

ونستخلص — مما سبق — أن شيخ الإسلام ابن تيمية يـري أن كلا من نفي الجسميه عن الله ، وإثباتها له — سبحانه — بدعه في الدين ، ومخالفة لمنهج السلف الصالح ، والأئمة الأربعة ؛ لأن القول بأن الله ليس بجسم ، والقول بأن الله جسم لم يرد في كتاب الله وسنة رسوله ، ولم يؤثر عن أحد من الصحابة ، أو التابعين أنه أطلق مثل هذه الألفاظ على الله — سبحانه وتعالى —

وأن القول بأن الله ليس بجسم ، والقول بأن الله جسم خطأ بجانب لما كان عليه السلف — رحمهم الله — وهو بدعه في الدين ، وقول بلا دليل ، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية ؛ ((...)) وكما أن الإنسان لا يجوز له أن يثبت شيئا إلا بعلم ، فلا يجوز أن ينفي شيئا إلا بعلم ؛ ولهذا كان النافي عليه الدليل

كما أن المثبت عليه الدليل ...)) (١)

لفظ التجسيم ونحوه هو من الألفاظ التي استخدمها المتكلمون؛
وأما الشرع لم يرد باطلاقها لانفيا ، وإثباتا ، وليس لها ما
يؤيدها من كتاب الله وسنة رسوله ، وهي ألفاظ مجمله مشتركه
وبسببها فإنه قد قامت عندهم شبهات فظنوا أنها تنفي ما أخبرت
به الرسل من أسماء الله وصفاته ، فتوهموا أن الواجب عندئذ
هو تقديم مارأوه على النصوص ؛ ومن هنا وقعوا في تأويل كثير
من نصوص الصفات لما توهموه من شبه فاسده ، ولما احتملت
هذه الألفاظ المبتدعه من معاني لاتليق بالله سبحانه ((... وإذا كان
كذلك فنفي التجسيم لايمكن أن يكون بنفي ولا إجماع ؛ بل ولا بأثر
عن أحد من سلف الأمة وأئمتها ، وليس مع نفاة إلا مجرد ما
يذكرونه من الأقيسة العقلية ، فإذا كان رفع الأيدي إلى السماء
في الدعاء ، مستلزما لاعتقاد الدعاء التجسيم وهم يشبتون - العلو
بالأقيسة العقلية أيضا كان جانبهم أرجح ؛ بالإضافة إلى أن
المثبتين ردوا على نفاة العلو ، وبينوا أن نفي العلو وسائر
الصفات يستلزم تعطيل وجود الباري ، وصفاته ، وتعطيل معرفته
وعبادته ودعائه . (٢)

وقد استنكف أهل السنة من إطلاق لفظ الجسم - وسائر
الألفاظ - على الله نفيا وإثباتا ، وأنكروا على من تكلم بها ،
وعدوه من أهل الكلام المذموم ، ثم اعتصموا بكتاب الله وسنة
رسوله واتخذوا منهما منهجا لهما ، وردوا كل نزاع إليهم
فآمنوا بكل ماوصف الله به نفسه في كتابه ، ووصفه به رسوله
إيمانا خاليا من التحريف والتعطيل ، ومن التكييف والتمثيل ؛
وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية :

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٥١٤

(٢) انظر : بيان تلبيس الجهميه ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٥٠٠ ، ٥٠١ .

((... وأما السلف والأئمة فلم يدخلوا مع طائفة من الطوائف فيما ابتدعوه من نفي أو إثبات ؛ بل اعتصموا بالكتاب والسنة ، ورأوا ذلك هو الموافق لصريح العقل ، فجعلوا كل لفظ جاء به الكتاب والسنة من أسمائه وصفاته حقا يجب الإيمان به ، وإن لم نعرف حقيقة معناه ، وكل لفظ أحدثه الناس فاشتبته قوم ، ونفاه آخرون ، فليس علينا أن نطلق إثباته ولا نفيه حتي نفهم مراد المتكلم ، فإن كان مراده حقا موافقا لما جاءت به الرسائل والكتاب والسنة ؛ من نفي أو إثبات قلنا به ؛ وإن كان باطلا مخالفا لما جاء به الكتاب والسنة من نفي أو إثبات منعنا القول به ...)) (١)

وبهذا يتضح لنا أن لفظ الجسم ، لفظ مبتدع في الدين ، لم يرد به كتاب ولا سنة ؛ لأن الله قد بيّن في الذكر الحكيم ما يجب أن يوصف الله به من صفات الكمال ، فبيّن الله أنه سميع ، بصير ، عليم ، قدير ، حي ، متكلم ، مستوعلى عرشه ، موصوف بصفات الكمال ، ونعوت الجلال .

وبيّن - أيضا - في كتابه المبين صفات النقص التي يجب أن ينزه الله عنها ، وبيّن - سبحانه - أنه أحد ، صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد))

وقال تعالى : ﴿ بديع السموات والأرض أني يكون له ولد ، ولم تكن له صاحبه ، وخلق كل شيء ، وهو بكل شيء عليم ﴾ (٢)

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٢) سورة الانعام ، آية (١٠١)

وقال تعالى : ﴿ وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا ۖ ﴾ (١)

وقد نزه الله نفسه عما نسب إليه اليهود والنصارى من الفضاعه والشناعه : فبيّن كذبهم ، وأبطل مزاعمهم .

ونزه نفسه عما نسب إليه المشركين ، وأنكر زعمهم بأن الملائكة بنات الله ، وجعلهم البنات لله ، ولهم ما يشتهون من الذكور ، قال تعالى : ﴿ فَاسْتَفْتِهِمْ أَلَرَبُّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ ، أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ اصْطَفَى الْبَنَاتُ عَلَى الْبَنِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ أَفَلَا تَذْكُرُونَ ۖ ﴾ (٢) .

ونزه الله نفسه عن مشابهة المخلوقات قال تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ ﴾ (٣) .

والكتاب المبين قد بيّن صفات الكمال ، ونعوت الجلال التي تليق بجلاله ، ونزه نفسه عن النقائص ، والعيوب ، ولم تذكر فيه تلك الألفاظ التي ألقمها المتكلمون في علم التوحيد لا بنفسي ولا إثبات .

وبهذا - يتضح لنا - أن إطلاق لفظ الجسم على الله ليس من التوحيد الذي بعث الله به الرسل ، وأنزل به الكتب ، وليس - أيضا - من التنزيه الذي يجب إثباته للخالق - سبحانه : لأنه لفظ مبتدع والألفاظ المبتدعة ليس لها ضابط يضبطها فكل قوم يريدون

(١) سورة الجن ، آية ، (٣) .

(٢) سورة الصافات ، الآية ، (١٤٩ - ١٥٥) .

(٣) سورة الشورى ، آية ، (١١) .

ببعض الألفاظ معني غير الذي يريده الآخرون ، وقد بين الله في كتابه ، وبين الرسول ما يجب لله من الصفات ، وما يستحيل في حقه - سبحانه - وما يجب ، أن يتره عنه من صفات النقص والعيوب ، وبين التوحيد الذي هو حق الله على العباد : يقول ابن تيميه :

((... التوحيد الذي بعث الله به رسله هو عبادة الله وحده لا شريك له ، وهو معنى شهادة أن لا إله إلا الله ، وذلك يتضمن التوحيد بالقول والإعتقاد ، وبالإرادة والقصد .

وأما الخوض في الأعراض والأجسام كما خاض في ذلك المتكلمون كقولهم : ليس بجسم ولا عرض ونحو ذلك فأول من ابتدعه في الإسلام الجهميه واتباعهم من المعتزله لا يعرف في هذه الأسمه حدوث القول في الله بأنه ليس بجسم ولا جوهر ونحو ذلك إلا من جهة هؤلاء .

وكذلك الاستدلال على حدوث العالم بطريق الجسم والعرض إنما ابتدعها في الإسلام هؤلاء ، وهذا أصل علم الكلام الذي أطبق على ذمه أئمه الإسلام من الأولين والآخرين .

ولما ابتدع هؤلاء القول بأنه ليس بجسم ، ولا جوهر عارضهم الطائفة الأخرى من الشيعة وغيرهم ، فقالوا : بل هو جسيم .

والسلف والأئمه لم يشبثوا هذه الأسماء لله ولا نفوها عنه لما في كل من الإثبات والنفي من الابتداع في الدين من إجماع واشتراك ، ويشبث به باطل وينفي به حق ...)) (١)

(١) بيان تلبيس الجهميه ، لابن تيميه ، ج ٢ ، ص ٤٩٨ ، ٤٩٩ .

ومما يتقدم يتضح لنا أن ابن تيمية يرى أن لفظة
الجسم ، والحيز ، والجهة ونحوها هي ألفاظ اصطلاحية مشتركة
تحتل أكثر من معنى ، وأنه بسبب ما فيها من الإجمال والاشتراك ،
وبسبب ما اشتملت عليه هذه الألفاظ من معان باطلة لاتليق بجلال
الله وعظمته - التزم القائلون بها لوازم فاسده في العقل والدين
فنفوا صفات الله أو بعضها ، والتزمت المعتزلة القول بخلق
القرآن ، وإنكار رؤية الله في الآخرة ، وعلوه على خلقه ، واستوائه
على عرشه ، ومجيئه ، وإتيانه يوم القيامة لفصل القضاء ، بين
عباده .

وهذه الأقوال فيها معارضة صريحة لنصوص الكتاب والسنة
التي أثبتت الصفات خلاف ما ذهب إليه النفاة .

والداعي الذي ألجأهم إليها هو ماسلكوه من طريقة مبتدعه
في الاستدلال على حدوث العالم ، وإثبات الخالق له ، وهذه الطريقة
استخدموا فيها ألفاظا باطلة مشتركة أقحموها في علم التوحيد ،
فخدعوا^(١) بها جهال الناس ، وموهوا عليهم .

وتلك الألفاظ ليس لها ضابط يضبطها ؛ بل كل قوم يريدون
بها معنى غير المعنى الذي أراده الآخرون كلفظ الجسم ، والجهة ،
والحيز ، والتركيب ، ... ، ونحو ذلك .

(١) يقول الإمام أحمد بن حنبل في رده على الجهمية : ((... يقولون على
الله ، وفي كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام
ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم ، فنعوذ بالله من فتنة
المفلين ...))

الرد على الزنادقة والجهمية ، للإمام أحمد - مطبوع ضمن عقائد السلف
بعناية : د. علي سامي النشار ، وعمار الطالبي (منشأة المعارف
بالاسكندرية) ص ٥٢ .

فالمعتزله - مثلا - عندما تقول في التوحيد إن الله
ليس بجوهر ، ولا عرض ، وليس بذي جهات ، ولا بذي يمين وشمال ،
وأمام وخلف ، وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، فإنها تنفسي
صفات الخالق وأفعاله - سبحانه - وتنفي علوه على الخلق واستواءه
على العرش / ومباينته لخلقه .

وإذا قالت إنه منزّه عن الأعراض ، فإن قولهم هذا حقيق
يراد به باطل لأن جميع المسلمين يجمعون على أن الله لا يشبه أحدا
من خلقه ، ولا تجري عليه الآفات والأعراض التي تعرض للبشر ، وأنه
منزّه عن العدم والفناء الذي يلحق البشر ؛ لكن المعتزله يريدون
بهذه الألفاظ المبتدعه نفي الصفات ؛ لأنهم اصطالحوا على أن الصفات
أعراض ، والأعراض لا تقوم إلا بحادث .

كذلك إذا قالوا منزّه عن ((الحيز ، والحد ، والجهه ،
والحرکه)) فإنهم يوهمون الناس أنهم ينزهونه عن أن تحصره المخلوقات
أو تحوزّه ، وأنه منزّه عن الافتقار إلى العرش ، وهذا المعنى
حق يوافقهم عليه جميع المسلمين ؛ فإن الله غني عما سواه ،
ليس محتاجا في وجوده إلى أحد من خلقه ؛ لكنهم يقصدون بتلك
الألفاظ معاني أخرى ، وهو أن الله ليس مستويا على عرشه ،
ولا بائنا من خلقه .

وإذا قالت المعتزلة - أيضا - ((... إن الله ليس بجسم
فإنهم يجمعون باطلاهم هذا اللفظ المبتدع بين الحق والباطل فلي
النفي والإثبات ، ويوهمون الجاهل بأن مرادهم هو أن الله ليس
مؤلّفا من جنس المخلوقات ، وليس مركبا كما تتركب أبدان الخلق
وأنه - سبحانه - ليس مفتقرا إلى غيره كافتقار أجسام المخلوقات ،
وأنه ليس متفرقا فاجتمع ، ونحو ذلك مما ينافي صديته ووحدانيته
وكماله .

وهذا المعنى صحيح في ذاته ، ولا ينكره عليهم أحد من المسلمين ؛ ولكن قولهم هنا حق يراد به باطل ، فإنهم يقصدون من وراء ذلك أن المؤمنين لا يرونه في الآخرة كما أخبر بذلك النصوص ولا ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا ، ولا يأتي ولا يجيء لفصل القضاء بين عباده كما أخبر الله بذلك في كتابه ، وأنزله على رسوله ونظرا لما أدت إليه مسالك المتكلمين من لوازم باطله ، وما اشتملت عليه ألفاظهم من معاني فاسده تعارض بعض ما تقرر الإيمان به في الكتاب والسنة - فإن أهل السنة تخرجوا حرجا بالغا من إطلاق مثل هذه الألفاظ على الله - سبحانه - ، ودموا علم الكلام المتضمن لهذه الألفاظ المحدثه المبتدعه ؛ يقول ابن تيميه :

((... فالفلسف والأشمة لم يدموا الكلام لمجرد صافيه من الاصطلاحات المولده ؛ كلفظ الجوهر ، والعرض ، والجسم ، وغير ذلك ؛ بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه ؛ لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجمله في النفي والإثبات .

كما قال الإمام أحمد : هم ((... مختلفون في الكتاب مخالفون للكتاب ، مجمعون على مفارقه الكتاب يقولون على الله ، وفي الله ، وفي كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم ...)) (١)

((... فإذا عرفت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات ، ووزنت بالكتاب والسنة بحيث يثبت الحق الذي أثبتته الكتاب والسنة وينفي الباطل الذي نفاه الكتاب والسنة كان ذلك هو الحق بخلاف

(١) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٢٣

ما سلكه أهل الأهواء (١) من التكلم بهذه الألفاظ نفياً وإثباتاً في الوسائل والمسائل من غير بيان التفصيل والتقسيم الذي هو من الصراط المستقيم .

وهذا من مشاركات الشبه فإنه لا يوجد في كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا أحد من الصحابة والتابعين ، ولا أحد من الأئمة المتبوعين أنه علق بمسمى لفظ ((الجوهر ، والجسم ، والتحيز ، والعرض ونحو ذلك شيئاً من أصول الدين : لا الدلائل ولا المسائل .

والمتكلمون بهذه العبارات يختلف مرادهم بها تارة لاختلاف الوضع ، وتارة لاختلافهم في المعنى الذي هو مدلول اللفظ كمن يقول الجسم هو المؤلف ، ثم يتنازعون هل هو الجوهر الواحد بشرط تأليفه ؟ أو الجوهران فصاعداً ، أو الستة ، أو الثمانية أو غير ذلك .

ومن يقول : هو الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه ، وأنه مركب من المادة والصورة .

(١) إن السلف لم يذموا الكلام المتضمن للذب عن عقيدة أهل السنة والجماعة والرد على أهل البدع والأهواء ؛ بل هذا النوع من الكلام عندهم قد يكون واجباً ، أو فرض كفاية ، لما فيه من بيان الحق والترغيب فيه والنهي عن الباطل والتحذير منه . ولكن السلف والأئمة ذموا علم الكلام المشتمل على الألفاظ المبتدعة ، المؤدي إلى التزام اللوازم الفاسدة التي تعارض ما جاء به الكتاب والسنة مثل أقوال أهل البدع والأهواء التي أقحموها في أصول الدين ، وهي في الحقيقة قول علي الله بلا علم ولا هدى . يقول ابن تيمية : ((... وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة للكلام ، وأهل الكلام : كقول أبي يوسف من طلب العلم بالكلام ترندق ، وقول الشافعي : ((حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ويطاف بهم في القبائل والعشائر فيقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام)) وقوله ((لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما كنت أظنه ، ولأن يبتلى العبد بكل ذنب ما خلا الإثراك بالله خير من =

ومن يقول : هو الموجود . أو يقول : هو الموجود والقائم بنفسه لا يكون إلا كذلك (١٠٠٠) (١) .

وبناء على ما سبق فإنه قد تقرر أن لفظ الجسم والتجسيم ونحوه لفظ مبتدع كسائر الألفاظ المبتدعة ليس هناك ما يبرر إدخاله في أصول الدين ومسائله ؛ لما اشتمل عليه هذا اللفظ من معاني باطله يجب تنزيه الله عنها ، ووصفه - سبحانه - بها بدعه ومخالفة لما أشبهه الكتاب والسنة لله - عز وجل - من الصفات التي تليق بجلاله وعظمته .

ولما اشتمل عليه هذا اللفظ - أيضا - من معاني صحيحة يجب إبتاحتها له - سبحانه - ونفيها عن الباري - تعالى - بدعه ، أو تحريفها إلى معنى آخر تنكب لما ورد في الكتاب والسنة .

وبسبب هذا الإجمال والاشتراك الذي اشتمل عليه لفظ الجسم ، فإن كلا من المثبت والنافي له ليس على صواب ، وإطلاق لفظ الجسم على الله من باب القول عليه - سبحانه - بلا علم .

= أن يبتلى بالكلام (١٠٠٠) ، وقول الإمام أحمد ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح
وقل أحد نظر في الكلام إلا كان في قلبه غل على أهل الإسلام ، وأمثال
هذه الأقوال المعروفة عن الأئمة ظن بعض الناس أنهم إنما ذموا الكلام
لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثه : كلفظ الجوهر ، والجسم ، والعرض
وقالوا إن مثل هذا لا يقتضي الذم ، وليس الأمر كذلك
بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث ألفاظه ، فذموا
لاشتماله على معاني باطله مخالفه للكتاب والسنة ، وكل ما خالف
الكتاب والسنة فهو باطل قطعا (١٠٠٠) . موافقة صريح المعقول لصحيح
المنقول ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

(١) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٤٠ ، ٢٣

وكذلك إدخاله في علم التوحيد ، والمناظرة به بدعيه ؛
لأن ((... المناظرة بالألفاظ المحدثه المجله المبتدعه المحتمله للحق
والباطل إذا أثبتها أحد المتناظرين ، ونفاها الآخر كان كلاهما
مخطئا . وأكثر اختلاف المغلّاء من جهة اشتراك الأسماء ، وفي ذلك
من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله ...)) (١)

وإذا كان لفظ الجسم ونحوه لفظا مجملا مشتركا يحتمل
الصواب والخطأ ، فإن أهل السنه والجماعه لا يطلقون لفظ الجسم
على الله ؛ لانفيا ولا إثباتا ، وإذا تكلم به في حين المناظرة
سألوه ماذا يريد بلفظ الجسم ، واستفصلوا عن معناه . فإن أراد
باطلاقه لهذا اللفظ معنى صحيحا موافقا لما جاء في الكتاب والسنه
وافقوه على ذلك المعنى فقط .

- وإن أراد المتكلم باطلاق لفظ الجسم على الله معنى مخالفا لما
جاء به الكتاب والسنه ، أو أراد به نفيا حق قد جاء الشرع
بإثباته ، أو أراد به إثبات باطل ورد الشرع بنفيه بدعيه
في ذلك ، وبينوا خطأه ؛ بل إن شيخ الإسلام ابن تيميه يرى أن
من صرح بنفي الجسم ؛ كالمتكلمين وغيرهم فقد أخطأ ، ومن صرح
بأن الله جسم كالمشبهه والممثل من الراقضه وغيرهم فقد أخطأ
ويزجج ابن تيميه أن الصواب هو مع من يستفهم ، ويستفصل مسا
مراد المتكلم بهذا اللفظ نفيا وإثباتا وسيقدم لنا ابن تيميه
إيضاح هذا المعنى في قوله :

(١) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، لابن تيميه ، ج ١ ،
ص ١٣٩ .

() ... أما القول : بأنه جسم ، أوليس بجسم ، فهذا ممسكاً
تنزع فيه أهل الكلام والنظر ، وهي مسألة عقلية ، وقد تقدم أن
الناس فيها على ثلاثة أقوال :

- نفي .

- إثبات .

- وقف .

- وتفصيل : وهذا هو الصواب الذي عليه السلف والأئمة ؛ ولهذا
لما ذكر أبو عيسى (١) برغوث لأحمد هذا في مناظرته إياه ، وأشار
إلى أنه إذا قلت : إن القرآن غير مخلوق ، لزم أن يكون الله
جسماً ؛ لأن القرآن صفة وعرض ، ولا يكون إلا بفعل ، والصفات
والأعراض والأفعال لا تقوم إلا بالأجسام .

- أجابة الإمام أحمد بأننا نقول : إن الله أحد صمد لم يلد ، ولم
يولد ، ولم يكن له كفواً أحد ، وأن هذا الكلام لا يدرى مقصود
صاحبه به فلا نطلقه لانفيا ولا إثباتاً (لا من جهة الشرع ولا من
جهة العقل) .

- أما من جهة الشرع فلأن رسول الله ، وسلف الأئمة لم يتكلموا بذلك
لانفيا ولا إثباتاً ، فما قالوا : هو جسم ، ولاقالوا : هو ليس
بجسم .

(١) هو : محمد بن عيسى الملقب ببرغوث ، وإليه تنسب البرغوثية ، وهي
من فرق النجارية من المعتزلة ؛ حيث كان محمد بن عيسى على مذهب
النجار ؛ فانفرد عنه في بعض المسائل .
راجع : الفرق بين الفرق ، للبغدادي ، ص ١٩٧ ؛ الملل والنحل ،
للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٨٩ ، ٩٠ ؛ التبصير في الدين ، للاسفراييني
، ص ١٠١ .

ولما سلك من سلك في الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأجسام ،
ودخلوا في هذا الكلام ذم الكلام وأهله ، ... ، ... ، ... ،

- وأما من جهة العقل ، فلأن هذا اللفظ مجمل يدخل فيه نافية معان
يجب إثباتها لله ، ويدخل فيه مثبتة ما ينزه الله عنه ، فإذا
لم يُدر مراد المتكلم به لم يُنف ، ولم يثبت .

وإذا فسر مراده قبل الحق ، وعبر عنه بالعبارات الشرعية ، ورد
الباطل .

وإن تكلم بلفظ لم يرد عن الشارع للحاجة إلى إفهام المخاطب
بلغته مع ظهور المعنى الصحيح لم يكن بذلك بأس ...)) (١)

ويرى الإمام ابن تيمية أن المسلمون الأوائل لم يتكلموا
بهذه الألفاظ المبتدعة - كلفظ الجسم ، والجهه ، ونحوها ، ولم
يتعرضوا لها بنفي ولا اثبات ، واقتصروا على الإيمان بما ورد في
الكتاب والسنة بشأن صفات الله وأسمائه ، وكل ما يتعلق بأصول
الدين وقروعه .

وسار من تبعهم على ذلك حتى نبئت الجهميه النفاة فسلكوا
في الاستدلال على وجود الله مسالك مبتدعة ، واستخدموا في ذلك
ألفاظا مجمله : كلفظ الجسم ونحوه ، وأدخلوها في علم التوحيد
وأدرجوا تحت هذه الألفاظ نفي بعض ماورد في كتاب الله وسنة رسوله ،
فمن أثبت استواء الرب على العرش ، ونزوله إلى السماء الدنيا ونحو
ذلك ، قالوا : هذا تجسيم وتشبيه .

(١) منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٥٨ .

فأصبح متعيّناً على من يريد اتباع الكتاب والسنة أن يعرف مرادهم بتلك الألفاظ التي يطلقونها ويستفصل عن المعاني التي يريدونها .

فإن وجد أن مرادهم بذلك اللفظ الذي أطلقوه معنى صحيح موافق للكتاب والسنة قبله ، واستوجب ذلك منه أن يعبر عنه ——— بالألفاظ الشرع ومباراته ، وأن يحذر ألفاظهم المبتدعة التي تخالف ما جاء به الكتاب والسنة .

وأما إذا وجد أن مرادهم بتلك الألفاظ معنى باطل مخالف للشرع رده ، وبين فسادَه :

ويتكفل الإمام ابن تيمية - رحمه الله - ببيان هذا المعنى وتصويره ، حيث بيّن :

((... أنه لما ظهرت ألجهميه نفاة العفات تكلم الناس في الجسم وفي ادخال لفظ الجسم في أصول الدين . وفي التوحيد ، وكان هذا من الكلام المذموم عند السلف والأئمة فصار الناس في لفظ الجسم على ثلاثة أقوال :-

- طائفة تقول إنه جسم .

- وطائفة تقول ليس بجسم .

- وطائفة تشنع عن اطلاق القول بهذا ، وهذا ؛ لكونه بدعه في الشرع ، أو لكونه في العقل يتناول حقاً وباطلاً . فمنهم من يكف عن التكلم في ذلك ، ومنهم من يستفصل المتكلم فإن ذكر في النفي أو الإثبات معنى صحيحاً قبله ، وعبر عنه بعبارة شرعيّة لا يعبر عنها بعبارة مكروهه في الشرع ؛ وإن ذكر معنى باطلاً رده .

وذلك أن لفظ الجسم فيه اشتراك بين معناه في اللغة ، ومعانيه المصطلح عليها ، وفي المعنى منازعات عقلية فيطلقه كل قوم

بحسب اصطلاحهم ، وحسب اعتقادهم ...)) (١)

ويمدنا ابن تيمية بهذا النص الذي يزيد في توضيح هذا
المعنى وتفصيله حيث يقول :

((... والمقصود - هنا - أن من نفى الجسم وأراد به نفي التركيب
من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة ، فقد أصاب في المعنى
؛ لكن منازعوه يقولون : هذا الذي قلته ليس هو مسمى الجسم في
اللغة ، ولا هو - أيضا - حقيقة الجسم الاصطلاحي .

وإذا كان منازعوه ممن ينفي التركيب من هذا ، وهذا
الفريقان متفقان على تنزيه الرب عن ذلك ؛ لكن أحدهما يقول :

نفي الجسم لا يفيد هذا التنزيه إنما يفيد لفظ هذا التركيب ونحوه .

- والآخر يقول : بل لفظ الجسم يفيد هذا التنزيه .

- ومن قال : هو جسم فالمشهور عن نظار الكراميه وغيرهم ممن يقول :

هو جسم : أنه يفسر ذلك بأنه الموجود ، أو القائم بنفسه ،

لا بمعنى المركب . وقد اتفق الناس على أن من قال : إنه جسم

وأراد هذا المعنى فقد أصاب في المعنى ؛ ولكن إنما يخطئه من

يخطئه في اللفظ .

- أما من يقول : الجسم هو المركب ، فيقول : أخطاء استعمال

لفظ الجسم في القائم بنفسه ، أو الموجود .

- وأما من يقول : بأن كل جسم مركب ، فيقول تسميتك لكل موجود ،

أو قائم بنفسه جسما ليس هو موافقا للغة العرب المعروفة ، ولا تكلم

بهذا اللفظ أحد من السلف والأئمة ، وقالوا : إن الله جسم ، فأنت مخطيء في اللغة والشرع ؛ وإن كان المعنى الذي أردته صحيحا .

- فيقول : أنا تكلمت بالاصطلاح الكلامي ، فإن الجسم عند النظر من المتكلمين والفلاسفة هو ما يشار إليه .

ثم ادعى طائفة منهم أن كل ما كان كذلك فهو مركب من الجواهر المنفردة ، أو من المادة والصورة ، ونازعهم طائفة أخرى في هذا المعنى ، وقالوا : ليس كل ما يشار إليه هو مركب من هذا ، ولأن هذا . . . ، . . . ، . . . ، وأما أهل السنة المتبعون للسلف ، فيقولون : كلهم مبتدعون في اللغة والشرع حيث سميت كل ما يشار إليه جسما ، فهذا اصطلاح لا يوافق اللغة ، ولم يتكلم به أحد من سلف الأمة .

- قال المدعون : إن الجسم هو المركب ؛ بل قولنا موافق للغة . والجسم في اللغة : هو المؤلف المركب ؛ فالدليل على ذلك أن العرب تقول : هذا أجسم من هذا عند زيادة الأجزاء . والتفصيل إنما يقع بعد الاشتراك في الأصل .

فعلم أن لفظ الجسم عندهم هو المركب ، فكلما زاد التركيب قالوا : أجسم ، فيقال : لهم أما كون العرب تقول لما كان أغلظ من غيره أجسم ، فهذا صحيح .

- وأما دعواكم إنهم يقولون : لأن الجسم مركب من الأجزاء المفردة وكل ما يشار إليه فهو مركب فيسمونه جسما فهذه دعوى باطلة عليهم من وجوه .

أحدها : أنه قد علم من وجوه بنقل الشكات عنهم والاستعمال
الموجود في كلامهم أنهم لا يسمون كل ما يشار إليه
جسما ، ... ، ... ، ...

الوجه الثاني: أنهم لم يقصدوا بذلك كونه مركبا من الجواهر الفردة ،
أو من المادة والصورة ؛ بل لم يخطر هذا بقلوبهم ؛
بل إنما قصدوا الكشافة والغلظ .

وأما كون الكشافة والغلظ تكون بسبب كثرة الجواهر الفردة ،
أو بسبب كون الشيء في نفسه غليظا كثيفا ، ... ، ... ،
... ، فهذا ونحوه من البحوث العقلية الدقيقة لم تخطر ببال عامة
من تكلم بلفظ الجسم من العرب وغيرهم .

الوجه الثالث: أنه من المعلوم أن اللفظ المشهور في اللغة الذي يتكلم
به الخاص والعام ويقصدون معناه لا يجوز أن يكون معناه
مما يخفى تصويره على أكثر الناس ويتوقف العلم بصحة ذلك
على أدله دقيقه عقلية ، ويتنازع فيها العقلاء ؛ فإن
الناطقين به جميعهم متفقون على إرادة المعنى الذي
يدل اللفظ عليه في اللغة مع عدم تصور أكثرهم للتركيب
وعدم علمهم بدليل التركيب وإنكار كثير منهم للتركيب
من الجواهر الفردة ، والمادة ، والصورة .

وهذا مما يعلم به قطعا أنه ليس موضوعه في اللغة
ما تنازع فيه النظار ، ومعرفته تتوقف على النظر والأدلة
الخفية .

الوجه الرابع: أنهم لو قصدوه ، فإنما قصدوه فيما كان غليظا كثيفا
فدعوى المدعي عليهم أنهم يسمون كل ما يشار إليه جسما

ويقولون مع ذلك انه مركب دعويان باطلتان .

وجهود المسلمين الذين يقولون : ((ليس بجسم)) يقولون:
من قال إنه جسم ، وأراد بذلك أنه موجود ، أو قائم
بنفسه فهو مصيب في المعنى ؛ لكن أخطأ في اللفظ ،

وأما إذا أراد أنه مركب من الجواهر الفردة ، ونحو ذلك
فهو مخطيء في المعنى ، وفي تكفيره نزاع بينهم (١٠٠٠) (١)

وعلى هذا ، فإن من تكلم بلفظ ((الجسم)) في حقيق
الله نفياً ، أو ، إثباتاً ، فإنه ينبغي أن نسأله ليتجلى لنا
مراده بهذا اللفظ بوضوح .

- فإن كان المعنى الذي أراده بهذا اللفظ موافقاً لما جاء به الكتاب
والسنه من أنه موجود ، أو قائم بنفسه ، أو أنه موصوف بصفات
الكمال : كالعلم ، والقدرة ، والحياة ، والكلام ، والسمع والبصر ،
وأنه مستوعب مرثه ، بائن من خلقه ، وأن المؤمنين من عباده
يرونه في الآخرة ، ونحو ذلك من المعاني التي أثبتتها الله لنفسه
وأثبتها له رسوله ، قبلت منه هذه المعاني فقط ، وأخذ عليه
التعبير عن المعاني الصحيحة بذلك اللفظ المبتدع المخالف للغة
ولما جاء به الكتاب والسنه .

وأما إذا كان المعنى الذي يريده من يقول ((إن الله
جسم)) هو أنه مركب من الأجزاء كالذي كان متطرفاً فاجتمع ، ومركب

(١) منهاج السنه ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

أو أنه يقبل التفريق ، أو أنه محتاج إلى غيره ، أو أنه مركب من المادة والصورة ، أو من الجواهر الفردة ، أو أنه يشبه أحدا من خلقه قيل له : لاشك أن هذا المعنى باطل باتفاق المسلمين ، وأن هذه المعاني يجب أن ينزه الله عنها .

وأما الذي ينفي التجسيم ، فيقول : ((إن الله ليس بجسم)) فينظر في معناه الذي أراده عندما أطلق أن الله ليس بجسم ، فإن كان يريد أنه ليس مركبا من المادة والصورة ، ولا مركبا من الجواهر المنفردة ، أو أنه ليس مفتقرا إلى غيره ؛ فيقال : له : هذا المعنى الذي أردته بقولك صواب ؛ لكن لفظك الذي استخدمته في التعبير عن هذا المعنى باطل يحتمل معنى يعارض ماورد به الكتاب والسنة من اثبات الصفات .

فاستخدام مثل هذه الألفاظ المجمله بدعه ، وفي ألفاظ الكتاب والسنة ما يعني عن هذه الألفاظ المشتركة ، ويدل على هذا المعنى الذي يوافق ما أثبتته الله لنفسه من الصفات ، وما أثبتته له رسوله .

والقران الكريم قد أوضح أدله التوحيد ، وبراهين التنزيه بما لا يدع لتلك الألفاظ المبتدعه من مسوغ يسوغ التكلم بها في أصول الدين ومسائله .

وأما إذا كان النافي للفظ الجسم يريد بقوله ((إن الله ليس بجسم)) أنه - سبحانه - ليس مستويا على عرشه ، ولا ينزل إلى سماء الدنيا ، ولا يجيء ، ولا يأتي لفصل القضاء بين عباده يوم القيامة ، ولا يتكلم بكلام يقوم بذاته ، ولا تعرج إليه الملائكة ، ولا يراه عباده المؤمنون في الآخرة - فهذا المعنى باطل معارض للكتاب والسنة .

ويوضح الإمام ابن تيمية هذا المعنى بقوله :

((... ففي لفظ الجسم ، والجوهر ، والمتحيز من الاصطلاحات والآراء المختلفة مافيه ؛ فلهذا وغيره لم يسغ إطلاق إثباته ولا نفيه ؛ بل إذا قال القائل : إن الباري - تعالى - جسم .

- قيل له : أتريد أنه مركب من الأجزاء كالذي كان متفرقا فركب أو أنه يقبل التفريق سواء قيل : اجتمع بنفسه ، أو جمعه غيره ، أو أنه من جنس شيء من المخلوقات ، أو أنه مركب من المادة والصورة ، أو الجواهر المنفردة - فإن قال هذا قيل هذا باطل .

وإن قال : أريد به إنه موجود ، أو قائم بنفسه : كما يذكر عن كثير ممن أطلق هذا اللفظ ، أو أنه موصوف بالصفات ، أو أنه يرى في الآخرة ، أو أنه يمكن رؤيته ، أو أنه مبين للعالم ونحو هذه المعاني الشابتة بالشرع والعقل .

- قيل له : هذه معان صحيحة ؛ ولكن إطلاق هذا اللفظ على هذا بدعه في الشرع مخالف للغة ، فاللفظ إذا احتمل المعنى الحق والباطل لم يطلق ؛ بل يجب أن يكون اللفظ مثبتا للحق نافيا للباطل .

وإذا قال ((ليس بجسم)) ، قيل : أتريد بذلك أنه لم يركبه غيره ، ولم يكن أجزاء متفرقة ، فركب ؛ لأنه لا يقبل التفريق والتجزئة : كالذي ينفصل بعضه من بعض ، أو أنه ليس مركبا من الجواهر المنفردة ، ولا من المادة والصورة ، ونحو هذه المعاني .

أو تريد به شيئا يستلزم نفي اتصافه بالصفات بحديث لا يرى ، ولا يتكلم بكلام يقوم به ، ولا يباين خلقه ، ولا يصعد إليه شيء ولا ينزل منه شيء ، ولا تعرج إليه الملائكة ولا الرسول ولا ترفع إليه الأيدي ... ، ... ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا هو مبين له ، ولا محايث له ، ونحو ذلك من المعاني السلبية التي لا يعقل أن يتصف بها إلا المعدوم .

فإن قال أردت الأول قيل المعنى صحيح ؛ لكن المطلعون لهذا النفي ادخلوا فيه هذه المعاني السلبية ، ويجعلون ما يتصف به من صفات الكمال الثبوتية مستلزما لكونه جسما ... ، ... ، ...

ولهذا كل من نفي شيئا قال : لمن أثبتته أنت مجسم ؛ فغلاة النفاة من الجهمية والباطنية يقولون لمن أثبت له الأسماء الحسنى : إنه مجسم .

ومثبته الأسماء دون الصفات من المعتزلة ونحوهم يقولون لمن أثبت الصفات إنه مجسم ومثبته الصفات دون ما يقوم به من الأفعال الاختيارية يقولون : لمن أثبت ذلك إنه مجسم وكذلك سائر النفاة ...)) (١)

ويرى الإمام ابن تيمية أنه يجب في أصول الدين عامة وصفات الله خاصة ، أن يتبع فيها منهج الكتاب والسنة . فمما أثبتته الكتاب والسنة من الألفاظ والمعاني وجب الإيمان به ، وما نفاه الكتاب والسنة وجب نفيه .

(١) منهاج السنة السنه ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .

وأما الألفاظ المبتدعة : كلفظ الجسم ونحوه ، فيقبل منها المعنى الذي يدل على معنى صحيح موافق لكتاب الله وسنة رسوله ، ويعذر من اللفظ المبتدع - وإن كان يدل على معنى صواب - إلى لفظ شرعي ورد في الكتاب والسنة . ولا يستخدم اللفظ المبتدع كلفي الجسميه ، إلا عند الضرورة القصوى كأن يكون الخصم المنازع في إثبات هذا اللفظ أو نفيه لا يفهم المعنى الصواب الذي ورد في الكتاب والسنة إلا باستخدام ذلك اللفظ الإصطلاحي فكما أنه يجوز أن تترجم معاني القرآن ^(١) إلى اللغات الأخرى ، يجوز أن تترجم المعاني الصحيحة التي ورد بها الكتاب والسنة إلى الألفاظ التي اصطلح على التخاطب بها بعض الطوائف ؛ ولكن هذا لا يكون إلا عند الحاجة الماسة مع ذكر قرائن تدل على المعنى الصواب وتنفي ما سواه من المعاني الباطلة . ويبين الإمام ابن تيمية هذا المعنى بقوله ((...)) فالواجب أن ينظر في هذا الباب فما أثبتته الله ورسوله أثبتناه ، وما نفاه الله ورسوله نفينا والألفاظ التي ورد بها النص يعتمد بها في الإثبات والنفي ، فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني ، وينفي ما نفتته النصوص من الألفاظ والمعاني .

وأما الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدئها من المتأخرين مثل لفظ الجوهر ، والمتحيز ، والجهة ، ونحو ذلك فلا تطلب نفيها ولا إثباتا حتى ينظر في مقصوده قائلها ، فإن كان قصد أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحا موافقا لما أخبر به الرسول صوب

(١) منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٥٨ .

المعنى الذي قصده بلفظه ؛ ولكن ينبغي أن يعبر عنه بالفاظ النصوص لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجمله إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد بها ، والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها .

- وأما إن أريد بها معنى باطل نفي ذلك المعنى .

- وإن جمع فيها بين حق وباطل أثبت الحق وأبطل الباطل .

وإذا اتفق شخصان على معنى ، وتنازعا هل يدل ذلك اللفظ عليه أم لا ؟ عبّر عنه بعبارة يتفقان على المراد بها ، وكان أقربهما إلى الصواب من وافق اللغة المعروفة كتنازعهم في لفظ المركب هل يدخل فيه الموصوف بصفات تقوم به ، وفي لفظ الجسم هل مدلوله في اللغة المركب أو الجسد أو نحو ذلك ...))^(١)

ولعل الدافع الذي دفع المتكلمين ومن وافقهم إلى التصريح بنفي الجسميه ، والقول : ((بأن الله ليس بجسم)) هو قرارهم من التشبيه والتمثيل الذي وقع فيه بعض الشيعة والرافضة وفرارا من التجسيم الذي وقع فيه اليهود ؛ ولكنهم قد فـرّوا من بدعه فوقعوا في بدعه إن لم تكن أعظم منها فهي لا تقل عنها خطرا ، وهي بدعه نفي بعض صفات الله الخبرية التي قد ورد بها الكتاب والسنة كاليد ، والعين ، والقدم ، ... ، ... ، وبعض أفعاله الاختياريه كالنزول والمجيء ، والإتيان ، ... ،

(١) منهج السالكين ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٤٩ .

وكذلك بعض الذين قالوا ((بأن الله جسم)) قد يكون دافعهم هو الوقوف في وجه الفلاسفة والمعتزلة الذين عطلوا الباري عن صفاته ، وأثبتوا ذاتا مجردة عن الصفات . فوصفوه - سبحانه - بصفات المعدوم أو كادوا فوجد من عارض هذا الاتجاه ، وأثبتت لفظ الجسميه لرد بدعتهم ، وقصد من وراء ذلك إثبات أن الله مستوعلي عرشه بائن من خلقه ... ، ... ، ولكنهم باستخدام هذا اللفظ لم يسلموا من البدعه والزلل - أيضا - حيث وقع فـسـي التشبيه والتمثيل .

ومن هنا نلاحظ أن كلا الفريقين قد تردى في الخطأ ، ووقع في بعض ما يعارض الكتاب والسنة .

والقران الكريم ، وسنة الرسول - صلى الله عليه وسلم - قد جاءت باثبات الكمال لله ، وتنزيهه عن النقائص والعيوب .

فالمعنى الذي يريد أن ينفيه النافي بلفظ الجسم ، وينزه الله عنه قد جاء به الكتاب والسنة ؛ فقد نزه الله نفسه في كتابه ، ونزهه رسوله عن صفات النقص والعجز التي تلحق المخلوق وتنزه عنها الباري . وكذلك المعنى الذي يريد أن يثبت المشبث بلفظ الجسم من أنه - سبحانه - موجود ، قائم بنفسه مستوعلي عرشه ، بائن من خلقه ، موصوف بصفات الكمال ، ونعوت الجلال قد بينه القران والسنة أكمل بيان ؛ ذلك أنه بما جاء فيهما من اثبات صفات الله على وجه التفصيل ، وتنزيهه بالقول المطلق عن التمثيل قد بين المعنى الذي تنازع فيه من يقول : ((إن الله ليس بجسم)) ومن يقول : ((إن الله جسم)) .

وإذا كان القرآن فيه بيان هذا المعنى الذي تنـازع فيه كل ممن ينفي الجسم ، ومن يشبته فليس هناك ما يدعوا إلى استخدام الألفاظ المبتدعه كلفظ الجسم وغيره ؛ بل يجب أن يعبر من المعنى الصواب الذي يقصده كلا منهما بعبارة الشرع ففي ألفاظ الشرع غنيه عن الألفاظ المبتدعه التي تحتمل المعاني الصحيحة والفسادة .

ويرى الإمام ابن تيميه أن القرآن الكريم قد بين هذه المسأله ، وأوضح المعنى الحق فيها من الباطل ، ليس كما يزعم المبتدعه أن هذه المسأله لم يبينها القرآن ، وقد وضع هذا المعنى بقوله :

((... والمقصود هنا أن السائل إذا سأل عن الأمور الدينيه — بألفاظ ليست مأثوره عن الرسول في ذلك ، مثل سؤاله بلفظ : الجهة ، والخيز ، والجسم ، والجوهر ، والمركب ، والمنقسم ، ونحو ذلك نظرنا إلى معنى لفظه ، فأثبتنا المعنى الذي أثبته الله ونفيـنا المعنى الذي نفيه الله .

ثم إن كان التعبير عن ذلك بعبارة سائفا في الشرع وإلا عبر بعبارة تسوغ في الشرع . وإذا كانت عبارته تحتمل حقا وباطلا ، منع من إطلاقها نفيا وإثباتا .

ولفظ ((الجسم)) و ((الجوهر)) ونحوهما من هذا الباب . فإذا قال السائل : هل الله جسم أم ليس بجسم ؟ لم نقل : إن جواب هذا السؤال ليس في الكتاب والسنة ، مع قول القائل : إن هذا السؤال موجود في فطر الناس بالطبع ...)) (١)

ونستخلص من هذا النص الذي أوردته هنا الإمام ابن تيمية - ببراعة - أنه يرى أن القرآن المبين وسنة الرسول الأُميــــن قد بينا هذه المسألة أكمل بيان ، وأن في ألفاظ ومعاني القرآن والسنة جوابا كافيا على سؤال هل الله جسم أم ليس بجسم ، وينتهي الإمام ابن تيمية إلى أن الشرع لم يسكت عن بيان هذه المسألة ، وتوضيح الحق فيها (١) .

وإذا كان ابن رشد قد ذهب إلى أن الشرع قد سكت عن مسألة الجسميه ، ولم يصرح فيها بنفي ولا إثبات وقال ((إنه من البين من أمر الشرع أنها (أي الجسميه) من الصفات المسكوت (٢) عنها ، (وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها (٣) ، وقال : ((والواجب عندي في هذه الصفة أن يجري فيها على منهاج الشرع فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات ...)) (٤) فإن الإمام ابن تيمية يرى أن لفظ الجسم لفظ مبتدع مجمل قد يحتمل الصواب والخطأ ومن أثبت أن الله جسم فقد يريد به معنى صحيحا وقد يريد به معنى فاسدا .

وكذلك من نفي الجسميه ، فقال : إن الله ليس بجسم فقد يريد بذلك معنى صحيحا ومعنى فاسدا .

والقرآن الكريم مع كونه لم يرد بهذا اللفظ لا نفيا ولا إثباتا إلا أنه لم يسكت عن بيان هذه المسألة باطلاق ، بل بين المعنى

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٣٠١ .

(٢) منهاج الادله في عقائد الملّه ، لابن رشد ، ص ١٧٠ .

(٣) سقطت في ((أ)) .

(٤) منهاج الادله فني عقائد الملّه ، لابن رشد ، ص ١٧١ .

الصواب الذي قد يريده كل من المثبت للجسم والنافي له ، وأبطل
المعنى الفاسد الذي قد يريده من قال إن الله ليس بجسم فمن يقول
إن القرآن ليس فيه جواب عن سؤال هل الله جسم أم ليس بجسم
فقد جانب الصواب ؛ لأن الله قد بين أصول الدين كلها وبين ما يجب
لله وما ينتفي في حقه سبحانه . يقول الإمام ابن تيمية موضحاً
هذا المعنى :-

((... جواب هذا السؤال في الشريعة . وذلك أن يقال : إن الله
قد بين ما هو ثابت له من الصفات وما هو منزه عنه ، وأثبت
لنفسه صفات الكمال ، ونفى عنه صفات النقص .

فيقال لمن سأل بلفظ ((الجسم) : ماتعني بقولك ؟
أتعني بذلك أنه من جنس شيء من المخلوقات ؟ فإن غيت ذلك
فأله - تعالي - قد بين في كتابه أنه لا مثل له ، ولا كفو لـه
، ولا ندّ له . وقال : ﴿ أَقْمِن يَخْلُقْ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ﴾ (١) .

فالقرآن يدل على أن الله لا يماثله شيء : لافي ذاته ، ولا في
صفاته ، ولا في أفعاله ، فإن كنت تريد بلفظ ((الجسم)) ما يتضمن
مماثلة الله لشيء من المخلوقات ، فأله منزه عن ذلك ، وجوابك
في القرآن والسنة ...)) (٢) .

(١) سورة النحل ، آية ، (١٧) .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٣٠٧ .

وإن عنيـت بلفظ ((الجسم)) الموصوف بالمفـات ، القائم بنفسه
المباين لغيره ، الذي يمكن أن يشار إليه ، وترفع إليه الأيدي
- فلا ريب أن القرآن قد أخبر أن الله له العلم ، والقـوة
والرحمة والوجه واليدان - وغير ذلك .

وأثبت القرآن علو الله - تعالى - والإستواء قال تعالى:
﴿ تعرج الملائكة والروح إليه ﴾ (١) .

وقال تعالى : ﴿ خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم
استوى على العرش ﴾ (٢) .

فالقرآن مملوء من بيان علوه على خلقه ، والصعود إليه
والنزول معه ، ومن عنده ، وإثبات علمه ورحمته وغير ذلك من
صفاته ...)) (٣) .

ويرى ابن تيمية أن القرآن الكريم والسنة الصحيحة لم
يرد فيها إطلاق لفظ الجسم على الله سواء في النفي أو الإثبات
؛ وإذا كان الأمر كذلك فالإختلاف في معنى الجسم ، إختلاف في أمر
ليس من الدين ؛ ولكن إختلاف المختلفين في إثبات المعنى الذي يريده
من يقول : إن الله جسم ، والمعنى الذي يريده من يقول : ((إن
الله ليس بجسم)) إختلاف يتعلق بالدين ، فما كان متعلقا بالدين
من إثبات صفات الكمال ، ونعوت الجلال فقد بيّنه الله في كتابه
وسنة رسوله ، وما يجب له - سبحانه - من التنزيه والتقديس
قد بيّنه الله ورسوله .

(١) سورة الفرقان ، آية ، (٥٩) .

(٢) سورة المعارج ، آية ، (٤) .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٣٠٩ .

وقد وضع ابن تيمية هذا المعنى بقوله :

((... ولفظ (الجسم) في حق الله ، وفي الأدلة الدالة عليه ، لم يرد في كتاب الله ولا سنة رسوله ، ولا كلام أحد من السلف والأئمة . فما منهم أحد قال : إن الله جسم ، أو جوهر ، أو ليس بجسم ، ولا جوهر ، ولا قال : إنه لا يعرف إلا بطريقة الأجسام والأعراض ؛ بل ولا استدل أحد منهم على معرفة الله بشيء من هذه الطرق : لا طريقة التركيب ، ولا طريقة الأعراض والحوادث ، ... ، ... ، وإذا كان كذلك ، فالمتنازعون في معنى الجسم ، متنازعون في أمر ليس من الدين : لامن أحكامه ، ولا دلائله ، ... ، ... ، ...))

بخلاف نزاعهم في إثبات المعنى المراد بلفظ ((الجسم))

ونفيه ؛ فإن هذا يتعلق بالدين ، فما كان من الدين فقد بينه الله في كتابه ، وسنة رسوله ، بخلاف ما لم يكن كذلك ...)) (١)

فإذا كان الخلاف حول معنى ((لفظ الجسم)) عند إطلاقه

على الله يتعلق بالدين ، فلا بد من توضيح المعنى الذي يقصده من تكلم بهذا اللفظ ؛ وذلك لأن هذا اللفظ مجمل مشترك يحتمل معاني متعددة فقد يطلقه - على الله - بعض فرق الشيعة والرافضة ، وبعض فرق اليهود التي تردت في التجسيم والتشبيه ، ويريدون بذلك مماثلة الله لشيء من خلقه فيمثلون صفات الله بصفات المخلوقين ، وهذا المعنى يجب تنزيه الله عنه .

وقد بيّن الله في كتابه عدم مماثلة الله - سبحانه -
 لشيء من مخلوقاته قال تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع
 البصير ﴾ (١) وقال تعالى : ﴿ ولم يكن له كفوا أحد ﴾ (٢). وقوله
 تعالى : ﴿ فلا تضربوا لله الأمثال ﴾ (٣) وقوله تعالى : ﴿ رب
 السموات والأرض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم لــــه
 سميا ﴾ (٤) .

وقد يطلق لفظ الجسم علي الله ويريد المتكلم به معنى
 صحيحا جاء في الكتاب والسنة كاثبات الإستواء ، والنزول ، والمجيء
 والإتيان ، والكلام ، والرؤية ، ونحو ذلك مما جاء به الكتاب والسنة
 فهذا المعنى الذي قصده صحيح ؛ ولكن التعبير عنه بهــــــــــــــــــــــذا
 اللفظ بدمه .

وهناك من يقول : ((إن الله ليس بجسم)) فلا بد من
 معرفة مراده من هذا النفي ؛ لاشتراك هذا اللفظ ، وتعدد معانيه
 فإن كان يريد بهذا النفي معنى صحيحا : كنفي التشبيه ، والتمثيل
 بيّن صفات الله ، وصفات مخلوقاته ، وأن الله ليس مركبا من
 المادة والصورة ، ولا من الجواهر والأعراض ، وأنه ليس محتاجا في
 وجوده إلى غيره ، فهذا المعنى صحيح قد بيّنه الكتاب والسنة
 ونزه نفسه - سبحانه - عن صفات النقص والعيب . فكان اللائق
 أن يعبر عن هذا المعنى بألفاظ شرعية وردت في الكتاب والسنة
 ، ويعدل عن الألفاظ المجملة المبتدعة المحتملة للمعاني الفاسده

(١) سورة الشورى ، آية ، (١١) (٢) سورة الإخلاص .
 (٣) سورة النحل ، آية ، (٧٤) (٤) سورة مريم ، آية (٦٥) .

وإن كان يريد بقوله : ((إن الله ليس بجسم)) نفْيُ صفاته كما فعلت الجهميه والمعتزله ، أو نفْي صفاته الخبريـــــــــــــــــه ، وأفعاله الإختياريه كما فعلت الأشاعره ، فهذا المعنى باطل ، وقد ورد الكتاب والسنة بما يخالف هذا القول الباطل .

فالقران الكريم قد بيّن المعاني الصحيحه التي يريدّها من يثبت الجسم ، وأبطل المعاني الفاسده التي قد تؤدي إلى التجسيم والتمثيل والتشبيه . كما أن القران والسنة قد بيّنا المعاني الفاسده التي يفر منها من ينفي الجسم ، وأثبت له - سبحانه - صفات الكمال التي تليق بجلاله وعظمته . فالقران والسنة لم يسكت عن بيان هذه المسأله بإطلاق كما توهم ابن رشد . يقول ابن تيمية في هذا المعنى :-

((... فقد تبين أن مايعنى بلفظ الجسم من تمثيل الله بخلقه ووصفه بالنقائص ، فقد بيّن الله في كتابه أنه منزّه عنه .

وما يعني به من إثبات أنه قائم بنفسه ، مبين لخلقه ، عال عليهم ، يرفعون إليه أيديهم عند الدعاء ، ويعرج إليه بنبيّه ليلة الإسراء موصوف بصفات الكمال ، منزّه عما يستلزم العدم والإبطال فقد بيّن الله في كتابه إثباته لنفسه .

فلا يقال : إنه ليس في القران جواب هذا السؤال . فإذا قال القائل بعد هذا : الجسم هو المؤلف أو المركب ، فلا يكون جسماً ، ونحو ذلك .

- قيل له : لا ريب أن الله - سبحانه - غنيٌّ عن كل ماواه ، لايجوز أن يقال : إنه مفتقر إلى غيره في شيء ، فضلاً عن أن يقال :

ركبه مركب ، أو ألفه مؤلف ، والله قد أخبر في القرآن بمعناه .
وكذلك لا يجوز أن نزن أنه كان متفرقا فاجتمع ، أو أنه يتفـرق
أو نحو ذلك مما ينافي صمديته وكماله في وقت من الأوقات .

وإذا قال قائل : الجسم هو القائم بنفسه ، أو المشار
إليه ، فيكون جسما .

- قيل له : لا ريب أن الله قائم بنفسه ، وأنه ترفع الأيدي إليه
ويشار إليه : كما أشار النبي - صلى الله عليه وسلم - عشية
هزفه باصبعه إليه ، وجعل يقول : اللهم اشهد ، اللهم اشهد
... (((١)

وقد دعي الإمام ابن تيمية إلى معرفة معاني الألفاظ التي
اصطلح عليها المتكلمون والفلاسفة ، فإن لكل طائفة منهم اصطلاحات
معينه ، وألفاظ يعبرون بها عن معاني معروفة لديهم ، وأن هذه
الألفاظ التي يستخدمونها هي ألفاظ مجمله مشتركة تحتل معاني
متعدده بعضها حق موافق للكتاب والسنة ، وبعضها باطل يعارض ما جاء
في كتاب الله وسنة رسوله ، وبعضها يحتمل الحق والباطل .

ولهذا فإن الإمام ابن تيمية يرى أنه لا بد من تحديد معاني
تلك الألفاظ ليعرف المعنى الذي تدل عليه ، وما يصدق عليه
هذا اللفظ ؛ لأنه عندما انتشر علم الكلام المذموم استخدم فيه

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ج ١٠ ، ص ٣١٠ ، ٣١١ .
(٢) هذا جزء من خطبة الرسول في حجة الوداع كما رواها مسلم في صحيحه
بسنده عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - صحيح مسلم ، بشرح
النووي (كتاب الحج - باب حجة النبي - صلى الله عليه وسلم -) ج ٨
ص ١٨٤ .

المتكلمون ألفاظاً (١) مبتدعه تناقض بعض ما جاء في الكتاب والسنة
فصار لابد للمؤمن الذي يريد اتباع الكتاب والسنة ، والابتعاد
عن البدعه أن يعرف المعنى المراد من تلك الاصطلاحات والألفاظ التي
ابتدعها المتكلمون ؛ حتى لا يكون هناك إجمال واشتراك في معاني
الألفاظ التي يعبرون بها عن مقصودهم .

ومن أجل هذا الأمر فإنه يطالب كلا ممن أثبت الجسم ، أو
نفاه أن يبين له بالتحديد المعنى الذي يريده بلفظ ((الجسم))
لأن هذا اللفظ وغيره من الألفاظ ، قد غيّر المتكلمون معناها ،
فمعناها في اصطلاح النظار غير معناها في لغة العرب .

ويلزم - رحمه الله - المعارض بالرجوع إلى اللغة في تحديد
مدلول لفظ الجسم وغيره حتي يمنع من التلاعب بالألفاظ وحملها
على معاني اصطلاحية مشتركة لاصلة حقيقته بينها ، وبين المعنى
اللفوي الأصلي .

ويوجب - رحمه الله - رد كل نزاع إلى كتاب الله وسنة
رسوله . ففي القرآن والسنة بيان الجواب عن سؤال : هل الله
جسم ، أو ليس بجسم ؟

ويبين شيخ الإسلام أن : ((... القرآن فيه بيان الجواب
عن هذا السؤال ، وسائر مايسأل عنه ؛ لكن يريد الذي يجيب بما
في القرآن والسنة أن يعرف معاني القرآن والسنة ، ويعرف معاني

(١) راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٤٣٢ ، ٤٣٣ .

كلام السائل ، فإن الناس لهم عبارات يعبرون بها عن معانيهم
غير العبارات التي في الكتاب والسنة ، كما لأمة لسان غير لسان
العرب .

فالمجيب بما جاء به الرسول يحتاج إلى أن يعرف معنى العبارتين :

- العبارة التي خاطب بها الرسول ، والعبارة التي وقع بها السؤال .

ثم هذه العبارات قد تكون غريبة غير معناها ، وقد لا يكون معناها
مغيراً ، وقد لا تكون غريبة . فلفظ ((الهيولى)) ونحوها من
كلام الفلاسفة ليس غريباً في لغتهم ، معناه مثل معنى المحل والموضع
ونحو ذلك ... ، ... ، ...

وكذلك لفظ ((الجسم)) و ((الجوهر)) و ((العرض))
و ((التحيز)) و ((الإنقسام)) و ((التركيب)) معانيها
في اصطلاح النظار ، غير معانيها في لغة العرب ؛ لكن هـــــــــــــ
الألفاظ لم تستعمل في القرآن في الأمور الإلهية .

وكذلك غير طائفة من أهل الكلام والفلسفة لفظ ((التوحيد))
و ((الإيمان)) و ((السنة)) و ((الشريعة)) ونحو ذلك من
الألفاظ المستعملة في الأمور الإلهية ...))^(١) .

وننتهي من هذا التحليل الذي سخر به ابن تيمية على مسألة

الجسمية إلى :-

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

- إنه يرى أن من الإيمان بالله ، الإيمان بما وصف الله به نفسه في كتابه ، أو وصفه به رسوله من غير تحريف ، ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ، ولا تمثيل .

وأنه يجب أن يُعرف مقصود المتكلم والمخاطب ؛ وذلك عن طريق تحديد الألفاظ ومعرفة معانيها ، وما تصدق عليه ؛ فالألفاظ نومان :

- نوع جاء به الكتاب والسنة فيجب علي كل مؤمن أن يؤمن به - إيماناً حقيقياً من غير تكييف ، ولا تحريف ، ولا تمثيل . فيثبت ما أثبتته الله ورسوله ، وينفي مانفاه الله ورسوله ((... فإن الله يقول الحق وهو يهدي السبيل ، والألفاظ الشرعية لها حرمة ، ومن تمام العلم أن يبحث عن مراد رسوله بها ليثبت ما أثبتته وينفي مانفاه من المعاني ؛ فإنه يجب علينا أن نصدق في كل ما أخبر ، ونطيعه في كل ما أوجب وأمر .

ثم إذا عرفنا تفصيل ذلك كان ذلك من زيادة العلم والإيمان^(١) ، وقد قال تعالى : ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾^(٢) .

- نوع من هذه الألفاظ لم يرد في الكتاب والسنة ، ولم يرد عن السلف نفيه ولا إثباته ؛ بل هو من الألفاظ التي تكلم بها المتكلمون وغيرهم . ((... فهذه الألفاظ ليس على أحد أن يوافق من نفاها ، أو أثبتها حتى يستفسر عن مراده ، فإن أراد بها

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٤٢٤ .

(٢) سورة المجادلة ، آية ، (١١) .

معنى يوافق خبر الرسول أقرب به ، وإن أراد بها معنى يخالف خبر الرسول أنكره ... (١)

وأما إذا كانت هذه الألفاظ مجمله ، مشتركة تحتل الأمرين : الحق والصواب ، أو كانت تحتل معاني متعددة بعضها حق ، وبعضها باطل : كقول القائل : ((الله ليس بجسم)) فإنه يجب على المستمع إليها أن يستفسر المتكلم عن بيان مراده بهذا اللفظ .

وينبغي أن يعبر عن المعنى الصواب الذي أراد به باطل إطلاق ذلك اللفظ بلفظ شرعي ورد في الكتاب والسنة ، وأن يعدل عن تلك الألفاظ الاصطلاحية المبتدعة التي توهم السامع ، وتشككه ، وتقضي إلى النزاع ، ويستدل مكانها بألفاظ شرعية ؛ حتى ((...)) يحصل تعريف الحق بالوجه الشرعي ، فإن كثيرا من نزاع الناس سببه ألفاظ مجمله مبتدعة ، ومعان مشتبه ، حتى تجد الرجلين يتخاصمان ويتعاديان على إطلاق ألفاظ ونفيها ، ولو سأل كل منهما عن معنى ما قاله لم يتصوره ، فضلا عن أن يعرف دليله ، ولو عرف دليله لم يلزم أن من خالفه يكون مخطئا ؛ بل يكون في قوله نوع من الصواب ، وقد يكون هذا مصيبا من وجه ، وهذا مصيبا من وجه ، وقد يكون الصواب في قول ثالث ... (٢)

ومما سبق يتضح لنا مدى اهتمام شيخ الإسلام ابن تيمية باتباع الكتاب والسنة ، وأنها المصدر الحقيقي الذي يجب أن نستمد منه العلم بالله وصفاته ، وسائر مسائل أصول الدين ، وأن يرد كل نزاع فيها إليهما .

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٤٢٤ .

(٢) مجموعة الرسائل ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٤٢٤ ، ٤٢٥ .

وقد بلغ من احتياط الإمام ابن تيميه ، وحرصه على اتباع الكتاب والسنة أنه لا يطلق على الله لفظا مبتدعا لم يرد في الكتاب والسنة ؛ بل يجب أن يوصف الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله من غير تكليف ، ولاتمثيل ومن غير تحريف ولا تعطيل .

وبرى - رحمه الله - ((... أن ما أخبر به الرسول من ربه فإنه يجب الإيمان به - سواء عرفنا معناه أولم نعرف - لأنه الصادق المصدوق ؛ فما جاء في الكتاب والسنة ، وجب على كل مؤمن الإيمان به ، وإن لم يفهم معناه .

وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها ، مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصا في الكتاب والسنة ، متفق عليه بين سلف الأمة .

وما تنازع فيه المتأخرون نفيا وإثباتا فليس على أحد بل ولا له ؛ أن يوافق أحدا على اثبات لفظه ، أو نفيه حتى يعرف مراده ، فإن أراد حقا قبل ، وإن أراد باطلا رد ، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل ، لم يقبل مطلقا ، ولم يرد جميع معناه ؛ بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى ...)) (١)

وهذا المنهج الذي اتبعه شيخ الإسلام ابن تيميه هو : الذي ورد به القرآن والسنة ، وهو منهج الصحابة والتابعين ، قد ورثه عن تبعهم بإحسان من الأئمة الأربعة وأهل السنة والحديث الذين

أيدوا أقوالهم بالكتاب والسنة (١).

وإذا كان الإمام ابن تيمية قد اتبع في إثبات الصفات
مآجا به الكتاب والسنة ، فإن هذا المنهج يجعله بمنأى عن التجسيم
والتشبيه الذي اتهم به خصومه ومعارضوه من سائر الفرق .

وقد رمي أهل البدع والأهواء ابن تيمية بالتجسيم والتشبيه
وهذه التهمة هي محض افتراء ترجع في أصلها إلى ما تحكم به كسل
فرقه على الأخرى من أحكام باطلة لاتستند في أصلها إلى مصدر
أصيل موثق توثيقا صحيحا . ولاتصمد هذه التهمة أمام النقطة
الصحيح المنصف .

ولو رجح من يتهم شيخ الإسلام ابن تيمية بالتجسيم والتشبيه
إلى مؤلفاته - رجوع المنصف الطالب للحقيقة المتجرد عن الهوى
والتعصب ، لوجد أن تلك المؤلفات - رغم كثرتها - خالية تماما
من الأقوال المبتدعة التي تخالف الكتاب والسنة .

فابن تيمية - رحمه الله - كان في مسألة الصفات حريصا
كل الحرص على اتباع مآجا به الكتاب والسنة من إثبات مفصل ونفي
مجمل ، على العكس تماما من أهل الأهواء والبدع الذين نفوا صفات
الله نفيا مفصلا ، وأثبتوا إثباتا مجملا .

(١) أورد الدكتور رضا بن نعيان في كتابه ((علاقة الإثبات والتفويض بصفات
رب العالمين)) نصوصا موثقة تدل على أن مذهب الصحابة هو إثبات
الصفات ، ولم يوتر عن أحد من الصحابة والتابعين أنه أول شيئا
من ذلك . راجع : ص ٢٨ - ٥٠

وقد كان شيخ الإسلام في مسألة صفات الله خاصة ، وسائر مسائل أصول الدين عامة - دقيقا ، متحريرا للصواب لا يطلق على الله لفظا مبتدعا . وقد شرح منهجه الذي هو سائر عليه في تأليفه للعقيدة الواسطية ، تلك العقيدة التي بين فيها عقيدة أهل السنة والجماعة المتبعين للسلف الصالح حين قال : ((... وأنا تحريت في هذه العقيدة اتباع الكتاب والسنة ، فنفيت ما ذمّه الله من التحريف ، ولم أذكر فيها لفظ التأويل بنفي ولا إثبات ؛ لأنه لفظ له عدة معان (١) ... ، ... ، ...

وقد أُتِّهَمَ شيخ الإسلام بتهمة التجسيم قديما (٢) وحديثا ولم يعزب عن علمه ما اتهمه به أهل البدع ممن كان في عصره

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١٦٥ .

(٢) ويمثل الاتهام القديم قول ابن بطوطة : ((... وكنت إذ ذاك بدمشق فحضرت يوم الجمعة وهو يعظ الناس علي منبر الجامع ويذكرهم ، فكان من جملة كلامه أن قال : ((إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا ، ونزل درجة من درج المنبر)) . رحلة ابن بطوطة ص ٦٨ . وهذه الحكاية مكذوبة على ابن تيمية ؛ لأن ابن بطوطة قد ذكر في رحلته أقوالا وروايات غريبة أطلقها على عواهنها ، وحكايات مكذوبة ومخلقة ترجع في أصلها إلى ما يطلقه القصاص من روايات غريبة لا تستند إلى ضبط أو تحقيق . وقد اشتملت رحلته - تلك - على أقوال مخالفة للعقل والدين منها قوله : ((... وقرأت في فضائل دمشق عن سفيان الثوري أن الصلاة في مسجد دمشق بثلاثين ألف صلاة)) (١) ص ٦٥ وقد أثبت الشيخ محمد بهجة البيطار في بحث تاريخي علمي دقيق تهافت هذه الحكاية ، وأنها افتراء على ابن تيمية - رحمه الله - ومن ضمن مقالته في هذا الصدد : ((... إن ابن بطوطة لم يسمع من ابن تيمية ، ولم يجتمع به)) إذ كان وصوله إلى دمشق يوم الخميس التاسع عشر من شهر رمضان =

بل ذكر ذلك ، ورده ؛ حيث بين انه بعد ان الف العقيدة الواسطيه
بزمن ناظره بعض اهل زمانه فيها ، واعترض على مقاله الشيخ
في الواسطيه :

((... ومن الايمان بالله : الايمان بما وصف به نفسه في كتابه
وبما وصفه به رسوله محمد - صلى الله عليه وسلم - من غير تحريف
ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ؛ بل يؤمنون بان الله
- سبحانه - (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) .

فلا ينفون عنه ما وصف به نفسه ، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه
مواضعه ، ولا يلحدون في اسماء الله واياته ، ولا يكيّفون ولا يمثلون
صفاته بصفات خلقه ؛ لانه - سبحانه - لاسمي له ، ولا كفول له
ولا ند له ، ولا يقاس بخلقه - سبحانه وتعالى - فانه سبحانه اعلم

= المبارك ، عام ستة وعشرين وسبعمائة هجريه (٧٢٦/٩/١٩ هـ) وكـ
سجن شيخ الإسلام في قلعة دمشق أوائل شهر شعبان من ذلك العام ، ولبث
فيه إلى أن توفاه الله - تعالى - ليلة الإثنين لعشرين من ذي القعدة
عام ثمانية وعشرين وسبعمائة هجريه (٧٢٨/١١/٢٠ هـ) فكيف رآه ابن
بطوطه يعظ على منبر الجامع وسمعه يقول : ينزل ... !!) (راجع :
حياة شيخ الإسلام ابن تيميه ، محمد البيطار ، ص ٤٦-٥٣ .
وهكذا أثبت البيطار أنه في الوقت الذي وصل فيه ابن بطوطه إلى
دمشق ، وزعم أنه رأى ابن تيميه يخطب في الجامع ... في هـ
الوقت كان ابن تيميه في غياهب الحب معتقلاً !!)

وأما من يتهم ابن تيميه بالتجسيم من المعاصرين ، فهم أكثر ، ونذكر
منهم على سبيل المثال الدكتور علي سامي النشار الذي صور هذا الافتراء
بقوله : ((... بقى التشبيه والتجسيم في بيت المقدس ، وفي دمشق وحران
وفي هذه الأخيرة ولد عالم السلف المتأخر الكبير تقي الدين ابن تيميه عام ٦٦١ هـ
نشأ ابن تيميه في أسرة حنبليّة ، يحيط بها التشبيه والتجسيم ، وقد وقع
فيها ابن تيميه وقوعاً كاملاً))
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، علي سامي النشار ، ٧ . السابعة (مصر
دار المعارف ، ١٩٧٧ م) ج ١ ، ص ٣١٢ .

بنفسه وبغيره ، وأصدق قيلا ، وأحسن حديثا من خلقه ...)) (١)

وقد ذكر شيخ الإسلام في ((المناظره في العقيدة الواسطية)) أن المعارض قد آلمه أنه لم يذكر في الواسطيه لفظ التأويل أو لفظ التحريف بمعنى أدق - وهذا معناه عدم تأويل نصوص الصفات الخبريه ، والأفعال الاختياريه ، وصرف ألفاظها إلى معاني أخرى ، فأخذ يعترض عليه ، ويتهمه بالتشبيه (٢) والتمثيل .

ويمدنا شيخ الإسلام ابن تيميه بهذا النص الذي يدلنا على أنه كان على علم بما اتهمه به أهل عصره من تهمة التشبيه والتجسيم حيث يقول :

((... وأخذوا يذكرون نفي التشبيه والتجسيم ، ويطنبون في هذا ، ويعرضون بما ينسبه بعض الناس إلينا من ذلك ...)) (٣)

ولكن الإمام ابن تيميه يدفع هذه التهمة عن نفسه ، ويبين لمن اتهمه بالتجسيم والتشبيه أنه عندما أثبت الصفات الخبريه والأفعال الاختياريه لم يبتدع شيئا من عنده ؛ بل نادى باتساع ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله ، وأن يوصف الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله - صلى الله عليه وسلم - .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٣ ، ص ١٢٩ ، ١٣٠ .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٣ ، ص ١٦٨ ، ١٧٨ .

(٣) مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٣ ، ص ١٩٥ .

ويقرر شيخ الإسلام أن ((... من الإيمان بالله الإيمان — بما وصف الله به نفسه في كتابه ، وبما وصفه به رسوله محمد — صلى الله عليه وسلم — من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ...)) (١) .

وقد استنهضت العقيدة الواسطية حمية المتكلمين ، وأثارت غضبهم ؛ لأن فيها وجوب الإيمان بجميع ما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله من إثبات الصفات عامة ، والصفات الخيرية والأفعـال الاختيارية على وجه الخصوص ، فاتهموه بالتجسيم والتشبيه .

ولكن الإمام ابن تيمية بيّن أنه متبع وليس مبتدعاً لهذا المنهج ، وأن ما ذكر في العقيدة الواسطية إنما هو الاعتقاد الذي جاء به الكتاب الحكيم ، وتكلم به الرسول الكريم ، وهو معتقد سلف الأمة ، وأئمة الحديث الذين أيدوا أقوالهم بالكتاب والسنة ؛ ولهذا وجدناه يقول :

((... وإنما هذا اعتقاد سلف الأمة ، وأئمة الحديث ؛ وقلت أيضاً هذا اعتقاد رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وكل لفظ ذكرته فأنا أذكر به آية أو حديثاً ، أو إجماعاً سلفياً ، وأذكر من ينقل الإجماع عن السلف من جميع طوائف المسلمين ، والفقهاء ، الأربعة والمتكلمين ، وأهل الحديث ...)) (٢)

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١٦٨ .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١٨٩ .

وقد سار الإمام ابن تيمية على منهج الكتاب والسنة في الإثبات والتنزيه ، فكل ما أثبتته الله لنفسه وأثبتته له رسوله من الصفات والأفعال فإنه يجب الإيمان به على حقيقته من غير طمع في معرفة العلم بالكيفية . والأمور التي نزه الله نفسه عنها قد حددها القرآن والسنة فيجب تنزيه الله عنها .

ومذهب الإمام ابن تيمية في جميع مصنفاته التي ألفها والفتاوي التي كان يبعث بها إلى الأمصار متنسق تمام الإتساق ليس فيه اضطراب ولا تناقض ؛ بل هو منهج واحد ؛ لأنه قد وجد المصدر الذي يجب التلقي عنه .

فمولفاته شاهد عيان على أنه ينفي المماثلة والتشبيه بين الله وخلق ، ولا يوجد فيما كتبه كلمة تفضي إلى البدعة أو تشبيه الله بخلق ؛ ولكن الجهمية نفاة الصفات توهموا أن في إثبات الصفات التي أثبتتها الله لنفسه ، وأثبتتها له رسوله تشبيها لله بخلق ؛ ولهذا فإنهم يقذفون كل من أثبت ما أثبتته الله وأثبتته رسوله بالتشبيه والتجسيم فتجد في كتبهم افتراءات وأباطيل على أهل الحديث الذين آمنوا بتلك الصفات بلا كيف .

فلا غرو أن يتهم ابن تيمية من قبل هؤلاء بالتجسيم والتشبيه .

وقد بين شيخ الإسلام أن مذهبهم في إثبات الصفات وتنزيه الله عن سائر الموجودات موافق للكتاب والسنة وهو ما كان عليه الصحابة والأئمة الأربعة وأهل الحديث الذين آمنوا بجميع ما ورد به الكتاب والسنة إيمانا حقيقيا من غير تمثيل ولا تحريف ولا تعطيل ولا تكييف .

وأما الأمور التي يجب تنزيه الله عنها فقد حددها
الكتاب والسنة ، فيجب تنزيه الله عنها .
ولم يرد في الشرع أن إثبات الصفات لله يلزم منه التجسيم والتشبيه
فيجب تنزيه الله عنه كما ظن الجهمية . فإن التنزيه عند الجهمية
مخالف لما ورد به الشرع ، فهم قد أدخلوا في مفهوم التنزيه
الذي ورد به الكتاب والسنة نفي الصفات ، وهذا مخالف لما
ورد به الشرع ، ومخالف لما عليه أهل السنة والحديث .

وإذا تأملنا مذهب شيخ الإسلام ابن تيمية في إثبات الصفات
وجد أنه مذهب متفق مع ما جاء في الكتاب والسنة ، وما أشر عن
السلف الصالح رضي الله عنهم - فإثبات الصفات بلا تكييف ولا تمثيل
يجعله بمنأى عن التجسيم والتشبيه الذي اتهمه به خصومه .

ويكفي لتبرئه ابن تيمية من التجسيم والتشبيه أنه لا يستعمل
الألفاظ المجمله الموهمة للحق والباطل فلا يطلقها على الله لانفيا
ولا إثباتا ، فهو لا يطلق على الله لفظ الجسم ، والحيز ، والجهة ،
والنقطة ، والحركة ، ...

وقد التزم بهذا المنهج حتى في وقت المناظرة ، ومناقشة
الخصوم ، فإنه لا يطلق الألفاظ على عواهنها حتى يحدد له المخاطب
المعنى الذي يرمي إليه فهو يحترز احترازا شديدا عن الألفاظ
المبتدعة الموهمة للتلبيس والتشكيك . وفي هذا المعنى وجدنا
يقول ((ولهذا يجب على من يريد كشف ضلال هؤلاء وأمثالهم أن لا يوافقهم
على لفظ مجمل حتى يتبين معناه ويعرف مقصوده ويكون الكلام فـي
المعاني العقلية المبينه لافي معان مشتبه بألفاظ مجمله ، واعلم
أن هذا نافع في الشرع والعقل ، أما الشرع فإن علينا أن نؤمن

بما قاله الله ورسوله ، فكل ما ثبت أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قاله فعلينا أن نصدق به وإن لم نفهم معناه ؛ لأننا قد علمنا أنه الصادق المصدوق الذي لا يقول على الله إلا الحق .

وما تنازع فيه الأمة من الألفاظ المجمله كلفظ المتحيز والجهلة والجسم والجوهر والعرض . وأمثال ذلك فليس على أحد أن يقبل مسمى اسم من هذه الأسماء لافي النفي ولا في الإثبات حتى يتبين له معناه . وإن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيحا موافقا لقول المعصوم كان ماأراده حقا ، وإن كان أراد به معنى مخالفا لقول المعصوم كان ماأراده باطلا ، ثم يبقى النظر في اطلاق ذلك اللفظ ونفيه ، وهي مسألة فقهية فقد يكون المعنى صحيحا ويمتنع من اطلاق اللفظ لما فيه من مفسده وقد يكون اللفظ مشروعا ولكن المعنى الذي أرادته المتكلم باطلا (١)

وبناء على هذا المنهج ، فقد تحرى الإمام ابن تيمية الألفاظ التي ورد بها الشرع ليصبر بها عن مذهب السلف في إثبات الصفات التي ورد بها الكتاب والسنة ، وقد صرح بأن كل لفظ قاله : في العقيدة الواسطية بخصوص إثبات الصفات هو لفظ شرعي ورد به الكتاب العظيم .

فقد ذكر قيودا في قوله : ((ومن الإيمان بالله : الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه ، وبما وصفه به رسوله محمد - صلى الله عليه وسلم - من غير تحريف ولا تعطيل (٢) ومن غير تكييف ولا تمثيل ؛ بل يؤمنون بأن الله - سبحانه - (ليس كمثله شيء

(١) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول - على هامش منهاج السنة - لابن

تيمية ، ج ١ ، ص ١٨٠ .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١٢٩ .

وهو السميع البصير)) (٢) .

وهذه المحترزات تجعل أقوال ابن تيميه في الصفات موافقة لما جاء به الكتاب والسنة من إثبات مفصل ونفي مجمل ، وتبعده عن مهاوي البدعة والضلال الذي وقع فيه المشبهة من الشيعة والمجسمه اليهود ، وتنزه موقفه عن التعطيل ونفي الصفات الذي تردى فيه المعتزله ومن سار على أصولهم من الجهميه والمعتزلة وقوله : ((من غير تحريف)) قيد ينفي به التأويل بمعناه الاصطلاحي المبتدع الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر .

وقد عدل شيخ الإسلام عن لفظ التأويل إلى لفظ التحريف ؛ لأن القرآن قد ورد بهذا اللفظ ، ودم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه وقد علل ابن تيميه عدم استخدامه للفظ التأويل بقوله : ((إني عدلت عن لفظ التأويل إلى لفظ التحريف ؛ لأن التحريف اسم جاء على قران بدمه ، وأنا تحريت في هذه العقيدة اتباع الكتاب والسنة فنفيت ما دمه الله من التحريف ، ولم أذكر فيها لفظ التأويل بنفي ولا إثبات ؛ لأنه لفظ له عدة معاني ، ... ، ... ، ...

فإن معنى لفظ ((... "التأويل" في كتاب الله : غير معنى لفظ التأويل في اصطلاح المتأخرين ؛ من أهل الأصول والفقه ، وغير معنى لفظ التأويل في اصطلاح كثير من أهل التفسير والسلف ؛ لأن من المعاني التي قد تسمى تأويلاً ما هو صحيح ، منقول عن بعض السلف ؛ فلم أنف ما تقوم الحجة على صحته ، فإذا ما قامت الحجة على صحته وهو منقول عن السلف فليس من التحريف)) (٢)

(١) سورة الشورى ، آية ، (١١) .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٣ ، ص ١٦٥ ، ١٦٦ .

ويمضي - رحمه الله - في هذا الإتجاه مبيناً أن مذهب أهل السنة هو الإيمان بصفات الله التي ورد بها الكتاب والسنة مع قطع المماثلة بين الخالق والمخلوق فقلوه : ((من غير تمثيل)) لفظ ورد به الشرع ، وقد علل شيخ الإسلام سبب اختياره لهذا اللفظ ، والتعبير به دون غيره ، بقوله : ((ذكرت في النفي التمثيل ، ولم أذكر التشبيه ؛ لأن التمثيل نفاه الله بنص كتابه حيث قال : ((ليس كمثله شيء)) وقال : ((هل تعلم له سمياً)) . وكان أحب إليّ من لفظ ليس في كتاب الله ، ولأني سنة رسوله - صلى الله عليه وسلم -)) (١) .

ويفسر الإمام ابن تيمية قوله ((من غير تكييف)) بما يدحض شبهة المفترين ، ولا يدع مجالاً لاتهامه بالتشبيه والتجسيم ، عندما يقول : ((قولي من غير تكييف ولا تمثيل : ينفي كل باطل وإنما اخترت هذين الاسمين ؛ لأن التكييف مأثور نفيه عن السلف كما قال ربعة ؛ ومالك ، وابن عيينة وغيرهم - المقالة التي تلقاها العلماء بالقبول - الإستواء معلوم ، والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعه . فاتفق هؤلاء السلف : على أن التكييف غير معلوم لنا ، فنفي ذلك اتباعاً لسلف الأمة .

وهو - أيضاً - منفي بالنص ، فإن تأويل آيات الصفات يدخل فيها حقيقة الموصوف ، وحقيقة صفاته ، وهذا من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله ، ... ، ... ،

وكذلك التمثيل : منفي بالنص ، والإجماع القديم ، مع دلالة العقل على نفيه ، ونفي التكييف ؛ إذ كنهه الباري غير معلوم للبشر)) (٢) .

(١) المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ١٦٦ .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١٦٧ .

وبيّن شيخ الإسلام أن السلف يشبّتون الصفات التي أثبتتها الكتاب والسنة علي ظاهرها ، مع نفى الكيفية والتشبيه عنها ؛ إذ الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات ، يحتذى فيه حدوده ، ويتبع فيه مثاله ، فإذا كان إثبات الذات : إثبات وجود لإثبات تكييف ، فكذاك إثبات الصفات : إثبات وجود لإثبات تكييف (((١)

فابن تيمية يؤمن بما يجب لله من التنزيه والتقديس ، الذي نزه الله به نفسه في كتابه فقال سبحانه : ﴿ فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا ﴾ (٢) وقوله ﴿ قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ﴾ وقوله : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (٣) ، ومع إيمانه بما يجب لله من التنزيه والتقديس يثبت ما أثبتته القرآن والسنة لله من الصفات والأفعال فيؤمن بأن الله حيّ عليم قدير متكلم سميع بصير مريد ، مستو على عرشه ، بائن من خلقه ، يحيي ويميت ويأتي لفصل القضاء بين عباده وينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا ، ... فيؤمن بهذا كله على الحقيقة مع القطع بعدم المماثلة والمثابة بين الخالق والمخلوق واليأس التام من العلم بالكيفية ، لأن حقيقة صفاته وكيفيةها لا يعلمها أحد من عباده ؛ بل علمها عنده وحده ، فالكلام في الصفات كالكلام في الذات فكما أنه يجب الإيمان بوجود الذات مع عدم العلم بكيفيةها وحقيقة كنهها ، فكذاك يجب الإيمان بالصفات على الحقيقة وتفويض العلم بكيفيةها وحقيقة كنهها إلى الله .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١٦٧ .

(٢) سورة مريم ، آية ، (٦٥)

(٣) سورة الشورى ، آية ، (١١) .

وطالما أن ابن تيمية قد صرح بأشبات الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة ، وصرح بنفي التمثيل والتكييف وتنزيه الباري عن مشابهة المخلوقات ومماثلتها ، فهو إذا لم يخالف ماورد به الكتاب الكريم وما صح من سنة النبي عليه أفضل الصلاة والتسليم ؛ بل إن هذا المنهج هو منهج الصحابة والتابعين وأئمة الدين .

ومن التزم بهذا المنهج وسار عليه ، فقد فاز بالنجاة من إفراط المشبه وتفريط المعطلة والجهمية ، والتحق بمذهب أهل السنة ((فإن الفرقه الناجيه ، أهل السنة والجماعة : يؤمنون بذلك ، كما يؤمنون بما أخبر الله في كتابه ، من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، بل هم وسط في فرق الأمة كما أن الأمة هي الوسط في الأمم فهم وسط في سائر صفات الله بين أهل التعطيل والجهمية ، وبين أهل التمثيل المشبهة)) (١) .

وبناء على ما سبق ، فإن ابن تيمية يلك في قضية التنزيه المسلك الذي ورد به الكتاب والسنة فهو يؤمن بما يجب لله من التنزيه والتقديس ، وينفي كل مماثلة بين الخالق والمخلوق وينزه ذات الله وصفاته عن التكييف والتمثيل .

فالله قد نزه نفسه عن الشريك والمثيل ، وعن اتخاذ صاحبه والأولاد ، وأنه - سبحانه - لا يشبه أحدا من خلقه ، ولا يشبهه أحد من خلقه ؛ وهذا التنزيه - بمعناه الذي ورد به الكتاب والسنة - لا يخالف فيه شيخ الإسلام - رحمه الله .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١٦٨ .

وإنما يرفض التنزيه الذي اصطلح عليه الجهميه ، والمعطلة
ونفاة الصفات الذين أدخلوا نفي الصفات في معنى التوحيد
والتنزيه .

وبناء على هذا الإصطلاح المبتدع ، والتنزيه المحدث نفوا
الصفات التي ورد بها الكتاب وصحيح السنه مطلقا ، أو نفوا بعضها
ونفي بعضهم رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة التي جاءت بها النصوص
الشرعية الثابتة ، ونفوا صفاته الخبريه ، وأفعاله الإختيارية .

وقد رفض شيخ الإسلام رحمه الله هذه البدعة ، وقاومها
وبذل جهدا جبارا لنقض الأسس والمقدمات التي يرتكز عليها هذا الفهم
المبتدع لمسألة التنزيه مبيننا فسادها ، وتناقضها ، واضطراب
أصحابها ، ...

وقد وضع شيخ الإسلام أن مذهبوا إليه فيما يتعلق بصفات
الله وأفعاله الإختيارية ورويته - سبحانه - ليس هو التنزيه الذي
يجب إثباته للخالق - سبحانه - ؛ بل نفي الصفات في حد ذاته
قدح في تنزيه الخالق ووصفه بصفات المعدوم .

وقد قرر - رحمه الله - أن من التنزيه وصف الله بما
وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله ، وإثبات جميع الصفات التي ورد
بها الكتاب وصحيح السنه مع القطع بعدم المماثلة بين الخالق
والمخلوق ، وتنزيه ذات الله وصفاته عن التكيف والتمثيل فحقيقة
ذاته ، وكنه صفاته لا يعلمها أحد من خلقه . وجميع أقواله - رحمه
الله - تؤيد هذا ، وترشد إليه ، فقد قال :

((ومذهب السلف : أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما

وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل
ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي ؛
بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه ؛ لاسيما
إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول ، وأفصح الخلق في بيان
العلم ، وأفصح الخلق في البيان والتعريف ، والدلالة والإرشاد .

وهو - سبحانه - مع ذلك ليس كمثله شيء ، لا في نفسه
المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ، ولا في أفعاله . فكما نتيقن
أن الله - سبحانه - له ذات حقيقة ، وله أفعال حقيقة ؛ فكذلك
له صفات حقيقة وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته ، ولا في صفاته ،
ولا في أفعاله ، وكل ما أوجب نقما أو حدوثا فإن الله منزّه عنه
حقيقة ، فإنه - سبحانه - مستحق للكمال الذي لا غاية فوقه ، ويمتنع
عليه الحدوث لامتناع العدم عليه ، واستلزام الحدوث سابقه العدم ؛
ولافتقار المحدث إلى محدث ، ولوجوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى .

ومذهب السلف بين التعطيل والتمثيل ، فلا يمثلون صفات
الله بصفات خلقه ، كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه ، ولا ينفون عنه
ما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله ؛ فيعطلوا أسماء الحسن ، وصفاته
العليا ، ويحرفوا الكلم عن مواضعه ، ويلحدون في أسماء الله
وآياته ((١) .

ويقرر شيخ الإسلام - رحمه الله - أن الذين نفوا صفات
الله فرارا من التجسيم والتشبيه ، وظنوا أن هذا النفي تنزيها لله

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٢٦ ، ٢٧ .

قد وقعوا فيما فروا منه وأشد ؛ وذلك لأنهم لم ينفوا هـذه الصفات إلا بعد أن توهموا في أذهانهم المماثلة والتشبيه بـصفات الله ، وصفات خلقه .

فهم لم يفهموا من وصف الله بتلك الصفات ، إلا ما قد عقلسوه وشاهدوه من صفات البشر . وتوهموا في أذهانهم أنه يلزم من اتصاف الخالق بتلك الصفات - التي ورد بها الكتاب والسنة - ما يلزم المخلوق من لوازم حين اتصافه بتلك الصفات .

ولو أخذوا في اعتبارهم أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله ، وفرقوا تفرقة حقيقية بين ما ثبت لله من الصفات ، وما ثبت للمخلوق لما أولوا تلك الصفات ونفوها ، ويوضح ابن تيمية هذا المعنى بقوله : ((٠٠٠ وكل واحد من فريق ، التعطيل والتمثيل : فهو جامع بين التعطيل والتمثيل أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق ، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات ؛ فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل ، مثلوا أولا وعطلوا آخرا ، وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم ، وتعطيل لما يستحقه هو - سبحانه - من الأسماء والصفات اللائقة بالله سبحانه وتعالى .

فإنه إذا قال القائل : ((لو كان الله فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساويا ، وكل ذلك من المحال ، ونحو ذلك من الكلام)) فإنه لم يفهم من كـون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان ، وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم . أما استواء يليق بجلال الله - تعالى -

ويختص به فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة ، التي يجب نفيها
كما يلزم من سائر الأجسام ، وصار هذا مثل قول الممثل : إذا كان
للعالم صانع ، فإما أن يكون جوهرًا أو عرضًا . وكلاهما محالٌ إذ
لا يعقل موجود إلا هذان . وقوله : إذا كان مستويا على العرش
فهو مماثل لاستواء الإنسان على السرير أو الفلك ؛ إذ لا يعلم
الاستواء إلا هكذا فإن كليهما مثل ، وكليهما عطل حقيقة ما وصف
الله به نفسه ، وامتناز الأول بتعطيل كل اسم للاستواء الحقيقي
وامتناز الثاني باثبات استواء هو من خصائص المخلوقين .

والقول الفاصل : هو ما عليه الأمة الوسط ؛ من أن الله
مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به (١) .

والحق أن من قرأ مصنفات الإمام ابن تيمية - رحمه
الله - ورسائله ، متجردا من الهوى والتعصب البغيض فسوف يتقرر
لديه أن ابن تيمية بريء من تهمة التشبيه والتجسيم ، وأنه لم
يبتدع هذا المنهج من تلقاء نفسه ؛ بل هو قديم قدم الرسالة
نفسها ، وهو مذهب أهل الحديث ممن كان قبل ابن تيمية ومن جاء
بعده ، فمذهب ابن تيمية موافق لما جاء به الكتاب والسنة مسن
إثبات الصفات ، وتنزيه الله عن سائر الموجودات .

ومما يؤكد براءة ابن تيمية من التشبيه والتجسيم
وينقض هذه التهمة من أساسها قوله : ((... القول في الاستسواء
والنزول ، كالقول في سائر الصفات التي وصف الله بها نفسه في
كتابه وعلى لسان رسوله - صلى الله عليه وسلم ، ... ، ...))

ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن يوصف الله بما وصف به نفسه ،
وبما وصفه به رسوله - صلى الله عليه وسلم - من غير تحريف ، ولا تعطيل
ولا تكيف ، ولا تمثيل .

فلا يجوز نفي صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه ؛
ولا يجوز تمثيلها بصفات المخلوقين ؛ بل هو - سبحانه - (ليس
كمثله شيء وهو السميع البصير) ليس كمثله شيء لا في ذاته ، ولا في
صفاته ، ولا في أفعاله .

... ، ... ، ومذهب السلف بين مذهبين ، وهدي^١ بين ضاللتين:
إثبات الصفات ونفي مماثلة المخلوقات ؛ فقلوه تعالى : (ليس كمثله
شيء) رد علي اهل التشبيه والتمثيل ، وقلوه : * وهو السميع
البصير * رد على أهل النفي والتعطيل ((١) .

وننتهي - مما سبق - إلى أن إثبات الصفات التي جاء
بها الكتاب وصحيح السنة من غير تحريف ، ولا تمثيل ، ولا تكيف
، ولا تعطيل ، هو القول الموافق للكتاب والسنة ، وما أثر عن
الصحابة والتابعين ، وأئمة الدين ، وهو ما قاله أهل السنة
وأصحاب الحديث .

وإذا كان الأمر كذلك فمن الخطأ أن يتهم الذين اتبعوا
هذا المنهج وساروا عليه بأنهم مجسمة ومشبهه . كيف وقد أثبتوا
هذه الصفات بلا تكيف ولا تمثيل ؟ !!

وهذا الإتهام الباطل قد أتى من قبل الجهمية والمعتظة ؛
فإنهم قد غيروا لفظ التوحيد والتنزيه فأدخلوا نفي الصفات مطلقاً ،

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ١٩٤ ، ١٩٥ .

أو بعضها في مسمى التوحيد ، وأدخلوا نفي الروية ، والإستواء والنزول في مسمى التنزيه ، ونقموا على من أثبت الصفات التي جاء بها الكتاب وصحيح السنة بلا تكييف ولا تمثيل ، ثم اتهموهم بالتجسيم والتشبيه^(١) والحشو ، وجروا على ذلك في مصنفاتهم حتى انتشر هذا الإفتراء ، واشتد خطره ونجد صدى هذا الإتهام واضحا عند ابن رشد حيث يتهم الحنابلة - وغيرهم ممن أثبت الصفات الخبرية كالوجه واليدين بالتجسيم في قوله : ((إن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق ، كما فضله في صفة القدرة والإرادة ، وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق ؛ إلا أنها في الخالق أتم وجودا ، ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام . وعلى هذا الحنابلة ، وكثير من اتبعهم))^(٢)

والذي أراه أن ابن رشد لم يعتمد في هذا القول على مصدر أصيل ؛ بل سجل هذا الإفتراء على الحنابلة باطلاق مستندا في ذلك إلى ما قد أشاعه خصوم الحنابلة بين الناس من أن الحنابلة مشبهة ومجسمة .

وقد اتهم ابن رشد - كمادة الجهمية والمعتزلة - مشبهة الصفات الخبرية والأفعال الاختيارية بالتشبيه والتجسيم متجاهلا أنه قد افترى في اتهامه السابق - على السلف ، وأهل الحديث عامة

(١) راجع - على سبيل المثال : شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ،

تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، ص ٥٢٧ ، ص ٥٤٤ ، ص ٥٧٣ .

والإرشاد ، للجويني ، ص ٣٩ ، ١٢٨ ، ١٦٣ ، ١٦٤ .

(٢) مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ١٧٠ ، ١٧١ .

ومذهب الحنابلة خاصة الذين آمنوا بما وصف الله به نفسه —
وبما وصفه برسوله بلا تكييف ولا تمثيل ، ولا تحريف ، ولا تعطيل .

وقد حاول ابن رشد - بهذا الإتهام الباطل - أن ينال
من مذهب الحنابلة المتمسك بنصوص الكتاب والسنة ، المعارض لما
جاءت به الفلسفة من أقوال مبتدعه معارضة لما ورد في النصوص
الشرعية ... ولكن الله قد تكفل بحفظ دينه ، وأيد أتباع الحق
بنصره ، وقبض له طائفة منصوره تتمسك بالحق لا يضرهم من خالفهم ،
ولا من خذلهم حتى تقوم الساعة .

ولو رجع ابن رشد إلى مصنفات الحنابلة وكتب علماءهم ،
لوجد أن ما ذهبوا إليه هو المنهج الموافق لما جاء به الكتاب
والسنة من التنزيه المجمل والإثبات المفصل ، فهم ينزهون الله عن
التشبيه والتجسيم ، ويحرمون الإلحاد في أسماء الله وصفاته ، فلا
تحريف ولا تأويل . وقد نادى هو - في بعض المواضع - بعدم التأويل
وصرح بلومه المتكرر للمتكلمين على تأويلاتهم لكثير من نصوص الكتاب
والسنة ، ونشر تلك التأويلات الفاسدة بين جميع المسلمين ، فقد
أدى ذلك عنده إلى ((نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضاً
وبدع بعضهم بعضاً ، وبخاصة الفاسدة منها .

فأولت المعتزلة آيات كثيرة ، وآحاد كثيرة ، وصرحوا
بتأويلهم للجمهور ، وكذلك فعلت الأشعرية ، وإن كانت أقل تأويلاً
فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شغل وتباغض وحروب ، ومزقوا
الشرع وفرقوا الناس كل التفريق)) (١) .

فعلماء الحنابلة خاصة واهل الحديث عامة ، لم يبتدعوا بدعة في الشرع ؛ بل آمنوا بما وصف الله به نفسه في كتابه ؛ لأنه ليس في الوجود موجودا أعلم بصفات الله من الله قال تعالى: ﴿ أَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ ﴾ (١).

وآمنوا بما وصفه به رسوله لأنه - صلى الله عليه وسلم - لا ينطق عن الهوى قال تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ (٢).

فأهل الحديث وعلماء الحنابلة وصفوا الله بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ولا تكييف ولا تمثيل فكيف يتهم من وافق الكتاب والسنة وقال بهذا القول ببدعة التشبيه والتجسيم ؟ !

لكن ابن رشد - ومن وافقه - قد اعتمد في هذا الإفتاء إلى السماع الباطل ، الذي أشاعه نفاة الصفات من سائر الفرق بين الناس ((من أن الحنابلة مشبهة وحشوية ومجسمة)) .

وقد تردى في هذا الخطأ الشنيع كثير من أهل العلم والفضل ؛ حتى إننا نجد صاحب المواقف لا يتورع عن هذا الإتهام حين يقول ((ثم قال الحنابلة : كلامه حرف وصوت يقومان بذاته ، وأنه قديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم - جهلا - الجلد والغسلان قديمان)) (٣).

(١) سورة البقرة ، آية ، (١٤٠) .

(٢) سورة النجم ، آية ، (٣ ، ٤) .

(٣) المواقف ، للإيجي ، ص ٢٩٣ من النسخة المجردة .

وقد استفاد هذا الإتهام ، وظهر في صور مختلفة ، وأزمان متباينه حتى إننا لنجد شيخ الإسلام يتحدث عن هذه المسألة ، ويدفع ذلك : الافتراء بقوله ((هذا الذي يحكيه كثير من الناس ، عن الإمام أحمد وأصحابه ،)) إن صوت القارئ ، ومداد المصاحف قديم أرلي

كذب مفتري ، لم يقل ذلك أحمد ، ولا أحد من علماء المسلمين ؛ لأن أصحاب أحمد ولا غيرهم ...)) (١)

وقد دافع ابن تيميه عن منهجه في إثبات الصفات - خاصة ؛ وعن منهج علماء الحنابلة ، ومثبتة الصفات عامة ، مبرراً مذهبه من التشبيه والتجسيم ، مبيناً أن مذهبوا إليه - من إثبات الصفات الخيرية ، والأفعال الاختيارية - ليس خاصاً بهم انفردوا به عن سائر الأمة ؛ ((بل إثبات جنس هذه الصفات قد اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ، من أهل الفقه والحديث والتصوف والمعرفة ، وأئمة أهل الكلام من الكلابية والكراميه ، والأشعرية ، كل هؤلاء يشبثون لله صفة الوجه واليد ونحو ذلك . وقد ذكر الأشعري في كتاب المقالات (٢) أن هذا مذهب أهل الحديث ، وقال إنه به يقول ...)) (٣) .

فإثبات الصفات الخيرية والأفعال الاختيارية هو ما جاء به الكتاب والسنة ، وهو المأثور عن الصحابة والتابعين ، وأئمة الدين الأربعة ؛ فليس الإثبات مختصاً بالحنابلة وحدهم دون سائر الأمة .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٣ ، ص ١٧٠ ، ١٧١ .

(٢) راجع : مقالات الإسلاميين ، للأشعري ، ص ٢٩٠ - ٢٩٧ .

(٣) نقض المنطق ، لابن تيميه ، ص ١٤٢ .

وكذلك الإمام أحمد لم ينفرد بإثبات الصفات - التي ورد بها الشرع - دون سائر الأئمة والتابعين ؛ ولكنه اشتهر بإثبات الصفات أكثر من غيره ؛ لأنه بلغ من العلم والعمل بالسنة وحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أكثر مما بلغ غيره ، وابتليَ بمحنة خلق القرآن فصبر أكثر من غيره ، وقد جاهد أهل البسود والأهواء ورد عليهم . ومن هنا اشتهر وصار إماما في السنة ؛ ((وإلا فالأمر كما قاله بعض شيوخ المغاربة - العلماء الصالحاء - قال : المذهب لمالك والشافعي والظاهر لأحمد بن حنبل . يعني أن الذي كان عليه أحمد عليه جميع أئمة الإسلام ، وإن كان لبعضهم من زيادة العلم والبيان ، وإظهار الحق ودفع الباطل مالم يس لبعض)) (١) .

ومع وضوح هذا الأمر ، وأصالة هذا المنهج ، فقد اتهم شيخ الإسلام ومثبته الصفات الخيرية ، والأفعال الاختيارية التي ورد بها الكتاب والسنة بالتشبيه والتجسيم - على الرغم - من أنهم آمنوا بما جاء به الكتاب والسنة بلا تكييف ، ولا تمثيل ، ولا تحريف ، ولا تعطيل واقتفوا في ذلك - كله - أقوال الصحابة والتابعين ، ومن نقل كلامهم جيلا بعد جيل .

وقد نقل شيخ الإسلام في مصنفاته أقوال أصحاب القرون الثلاثة الأولى المفصلة وقد تظافرت تلك النصوص على تأييد مذهب إليه ، وأكدت أن مذهب السلف هو إثبات الصفات ، وشهدت بأنه لم يؤثر عن أحد منهم أنه حرق نصا من تلك النصوص ، أو صرف معناه إلي معنى

آخر كما فعل نفاة الصفات والمعطلة (١) .

وقد بين شيخ الإسلام لمن اتهمه ببدعة التشبيه والتجسيم أنه مقتف في ذلك أثر السلف الصالح الذين آمنوا بتلك الصفات التي ورد بها الكتاب المبين ، وما صح من سنة الرسول الأمين بلا تكييف ولا تمثيل ، وقد طلب من معارضيهِ أن يأتوه ولو بنص واحد من الصحابة والتابعين يخالف ماذهب إليه من إثبات الصفات الخيرية ، وهو على استعداد للرجوع عن هذه العقيدة لو فعل .

وقد وضع - رحمه الله - هذا المعنى بقوله ((... ما جمعت إلا عقيدة السلف الصالح جميعهم ، ليس للإمام أحمد اختصاص به - إذا ، والإمام أحمد إنما هو مبلغ العلم الذي جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم - ولو قال أحمد من تلقاء نفسه مالم يجيء به الرسول لم نقبله ، وهذه عقيدة محمد - صلى الله عليه وسلم - !!) .

وقلت مرات : قد أمهلت كل من خالفني في شيء منها - ثلاث سنين ، فإن جاء بحرف واحد عن أحد من القرون الثلاثة - التي

(١) لقد نقل شيخ الإسلام - رحمه الله - نصوصاً موثقة عن الصحابة والتابعين ومن تبعهم ، وأطال في ذلك جداً ، وكل النصوص التي أوردها ابن تيمية تدل على أن مذهب السلف هو إثبات الصفات بلا تكييف ولا تمثيل ، وأنهم لم يتعرضوا لشيء منها بتحريف أو تعطيل .

وقد شغل ذلك قدراً كبيراً من الفتوى الحموية الكبرى ؛ حيث استهل كلامه في ذلك بقوله : ((... ونحن نذكر من " ألفاظ السلف " بأعيانها " وألفاظ من نقل مذهبهم " إلى غير ذلك من الوجوه بحسب ما يحتمل - هذا الموضع - ما يعلم به مذهبهم ...)) .

وختم كلامه في ذلك بقوله : ((... فهذا ما تلقاه الخلف عن السلف ؛ إذ لم ينقل عنهم غير ذلك ؛ إذ هو الحق الظاهر الذي دلت عليه الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية فنسأل الله العظيم أن يختم لنا - =

اشنى عليها النبي - صلى الله عليه وسلم - ، حيث قال : ((خير القرون القرن الذي بعثت فيه ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم))^(١) - يخالف ما ذكرته فأنا أرجع عن ذلك ، وعلي أن آتي بثقوى جميع الطوائف - عن القرون الثلاثة ، توافق ما ذكرته - من الحنفية ؛ والمالكية ؛ والشافعية ؛ والحنبلية ؛ والأشعرية ؛ وأهل الحديث ؛ والصوفية ؛ وغيرهم))^(٢) .

ومعلوم أن نفاة الصفاة لن يجدوا في الكتاب والسنة وأقوال السلف والأئمة ما يوافق بدعتهم وتأويلاتهم الفاسدة . لأن القرآن الكريم قد اشتمل على إثبات مفصل ، ونفي مجمل ، فأيات الكتاب المبين تثبت لله الصفات على وجه التفصيل ، وتنفي عنه التشبيه والتمثيل كما قال تعالى : ﴿ فاعبدوه واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا ﴾^(٣)

= بخير ، ولسائر المسلمين ، وأن لا يزيغ قلوبنا بعد إذ هدانا ؛ بمته وكرمه إنه أرحم الراحمين ، والحمد لله وحده .))^(١) .
مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٣٨-١٩٣ .
ثم راجع ، نقض المنطق ، لابن تيمية ، ص ١٤٤ ، ١٤٥ .
لقد ورد الحديث بالفاظ مختلفة عن عدد من الصحابة منهم : عبد الله ابن مسعود ، وأبو هريرة ، وعمران بن حصين ، وعائشة ، والنعمان بن بشير ، وبريدة الأسلمي رضي الله عنهم . وقد رواه : البخارى (كتاب الشهادات : باب لا يشهد على شهادة جور إذا شهد) ، انظر فتح البارى ، لابن حجر ، ج ٥ ، ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، و (كتاب فضائل اصحاب النبي : باب فضائل اصحاب النبي) انظر : فتح البارى ، لابن حجر ج ٧ ، ص ٣ ، و (كتاب الرقاب : باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها) انظر : فتح البارى ، لابن حجر ، ج ١١ ، ص ٢٤٤ - و (كتاب الايمان والنذور ، باب إذا قال اشهد بالله ، أو شهدت بالله) ج ١١ ، ص ٥٤٣ . ورواه مسلم : (كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم : باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم) .
انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، ج ١٦ ، ص ٨٤ ، ٨٩ .
مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ص ١٦٩ .
سورة مريم ، آية ، (٦٥) .

ولا ينكر شيخ الإسلام أن يوجد في الحنابلة عامة يجهلون ما جاء به الشرع من الإثبات والتنزيه ولا تتلخص لهم العبارة عن مذهب السلف فيقعون في التشبيه ، فهؤلاء إن وجدوا - فهم قلة ، ((والمشبهة والمجسمة في غير أصحاب الإمام أحمد أكثر منهم فيهم ؛ هؤلاء أضاف الأكراد كلهم شافعية ، وفيهم من التشبيه والتجسيم مالا يوجد في صنف آخر ، وأهل جيلان فيهم شافعية وحنبلية ، ... وأما الحنبلية المحضة فليس فيهم من ذلك ما في غيرهم)) (١)

فإذا وجد بين صفوف الحنابلة من شد عن أصولهم ، فأسرف في الإثبات حتى تردى في تشبيه صفات الله بصفات خلقه وفرط فيما يجب لله من التنزيه ، وما يستحقه من التقديس غافلا عن قول الحق سبحانه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) ، فلا يلزم من هذا الشذوذ تعميم قضية بأسرها ، ووصف كافة المنتسبين إلى مذهب الإمام أحمد بالتجسيم والتشبيه والحشو .

فالإنحراف عما يجب لله من التنزيه ، والتردى في التمثيل والتشبيه لم يختص به المنتسبون إلى أحمد ؛ ((بل مامن إمام إلا وقد انتسب إليه أقوام هو منهم بريء . قد انتسب إلى مالك أناس مالك بريء منهم ، وانتسب إلى الشافعي أناس هو بريء منهم ، وانتسب إلى أبي حنيفة أناس هو بريء منهم ، وقد انتسب إلى موسى - عليه السلام - أناس هو منهم بريء ، وانتسب إلى عيسى - عليه السلام - أناس هو منهم بريء ، وقد انتسب إلى علي بن أبي طالب أناس هو بريء منهم ...)) (٢) .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١٨٥ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

أريد أن أنتهي من هذا كله إلى أن علماء الحنابلة، وفضلائهم اجتهدوا في الابتعاد عن البدعة ، ومخالفة ما جاء به الشرع، واعتصموا بالكتاب والسنة وردوا كل نزاع إليهما ، فلم يتكلموا إلا بما ورد عن الله ورسوله وما أثر عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان : فهم أعرف بالله وأحكامه منا ؛ إذا كانت لهم منزلة سبق إلى الإسلام والتفقه في معرفة الأحكام ؛ وشرفهم اللبس بصحة خير الأنعام فقد أصاب من اتبعهم ، وأخطأ من خالف منهجهم ، وزعم أنه أعلم بصفات الله منهم ، أو إنهم علموا وكتموا ، أو لم يفهموا ما أخبروا به ، أو إن علم غيرهم أحكم وأكمل وأعلم بما علمه الصحابة وبلغوه .

وأريد أن أختتم هذه المسألة بنص من أقوال الشيخ ابن تيمية يوضح لنا براءته - رحمه الله - من التشبيه والتجسيم ،

وذلك حين يقول :

((... ومذهب سلف الأمة ، وأمتها أنهم يصفونه بما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله - صلى الله عليه وسلم - في النفي والإثبات .

والله سبحانه وتعالى - قد نفي عن نفسه مماثلة المخلوقين فقال الله تعالى : ﴿ قل هو الله أحد الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ﴾ .

وقال تعالى : ﴿ هل تعلم له سميا ﴾ (١) فأنكر أن يكون له سمي ، وقال تعالى : ﴿ فلا تجعلوا لله أندادا ﴾ (٢) .

(١) سورة مريم ، آية ، (٧) .

(٢) سورة البقرة ، آية ، (٢٢) .

وقال تعالى : ﴿ فلا تضربوا لله الأمثال ﴾ (١)

وقال تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (٢)

ففيما أخبر به عن نفسه : من تنزيه عن الكفو ، والسمي والمثل ، والند ، وضرب الأمثال له ، بيان أن لا مثل له في صفاته ، ولا أفعاله ... (((٣)

(١) سورة النحل ، آية ، (٧٤) .

(٢) سورة الشورى ، آية ، (١١) .

(٣) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٣٢٥ .

الفصل الثالث

الجهة " العلو "

وتحتـه مبحثان :

- المبحث الأول : رأي ابن رشد في مسألة الجهة .
- المبحث الثاني: رأي الإمام ابن تيمية في مسألة الجهة .

المبحث الأول

رأي ابن رشد في مسألة الجهة

يرى أبو الوليد بن رشد أن مسألة الجهة ، أو مسألة علو الله على خلقه بتعبير أدق مسألة اتفقت عليها جميع الشرائع فمن باب أولسـي أن تكون محل اتفاق بين المسلمين الأوائل الذين جروا على إثباتها لله - سبحانه وتعالى - متبعين في ذلك نصوص الشرع وبراهينه ، وقد سار الأمر على هذا المنوال ((٠٠٠ حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخروا الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله ٠٠٠)) (١) .

ويرى الفيلسوف ابن رشد أن المعتزلة ومتأخري الأشعرية (٢) فـي نفيهم للجهة قد خالفوا نصوص الشرع مخالفة بينة ؛ لأن ((٠٠٠ ظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة ، مثل قوله تعالى : ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ﴾ (٣) ، ومثل قوله : ﴿ يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ﴾ (٤) ، ومثل قوله تعالى : ﴿ تعرج الملائكة والروح إليه ﴾ (٥) ومثل قوله تعالى : ﴿ آمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تـصور ﴾ (٦) إلى غير ذلك من الآيات التي إن سلط عليها التأويل

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٦ .

(٢) لقد أقحم المتكلمون هذه المسألة على مبحث التنزيه ، ومـدوا نفيها مما يجب في حق الله تعالى ، زاعمين أن في إثباتها تشبيهـا وتـجسـيـمـا ؛ ولهذا تكلفوا في تحريف النصوص التي صرحت بإثباتها لله - سبحانه وتعالى -

(راجع على سبيل المثال (شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ٢١٧ ، ٢٢٦ ؛ ثم راجع الإقتصاد في الاعتقاد ، للغزالي ، ص ٢٩-٣٥ ؛ ثم راجع : شرح المواقف ، للإيجي ، ص ٣١ - ٤٠ ؛ حيث جعل مسألة الجهة من المسائل التي يجب أن ينزله الله عن الإلتصاف بها ، واجتهد فـي الاستدلال على نفيها ودفع حجج المثبتين لها .

(٣) سورة الحاقة ، الآية : (١٧) .

(٤) سورة السجدة ، الآية : (٥) .

(٥) سورة المعارج ، الآية : (٤) .

(٦) سورة الملك ، الآية : (١٦) .

عاد الشرع كله مؤولا ، وإن قيل فيها إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهاً ؛ لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء ، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين ، وأن من السماء نزلت الكتب ، وإليها كان الإسراء بالنبي - صلى الله عليه وسلم - حتى قرب من سدره المنتهى ، وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك ... (١)

ويتعرض ابن رشد لبيان الشبهة (٢) التي انشاق وراءها نفاة الجهة تمهيدا لدحضها مبينا ((... أنهم اعتقدوا أن اثبات الجهة يوجب إثباتات المكان ، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية ...)) (٣)

ومن شبه النفاة للعلو - أيضا - ما ذكره ابن رشد عنهم من أنه - ((... لو كان في مكان أو جهة ، للزم قدم المكان أو الجهة ...)) (٤)

ولاشك في أن شبه التي دفعت المعتزلة والأشعرية - ومن وافقهم - إلى نفي العلو تدل على أنهم لم يفرقوا بين الخالق - سبحانه - ومخلوقاته ؛ بل إن خيالهم قد انس بمشاهدة المخلوقات فتوهموا علو الله - سبحانه - على وفق مشاهدوه في هذا الكون من تحيز المخلوقات ، وتشكلها ، وحدها بمقدار - تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا - .

ولكن فيلسوف قرطبة يبرهن على إثبات جهة العلو لله - سبحانه - بطرق عقلية صحيحة من غير أن يلزم من إثباتها ذلك المحذور الذي قر منه المتكلمون ؛ لأنه يرى أن هناك فرق بين الجهة والمكان . (٥)

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٦ .

(٢) راجع شرح المواقف ، للإيجي ، ص ٣٢ - ٣٤ ، والإقتصاد في الإمتقادات ، للفرازي ، ص ٢٩ - ٣١ ؛ وأصول الدين ، لعبد القاهر البغدادي ، ص ٧٦ .

(٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٦ .

(٤) انظر : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

(٥) راجع : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٧ ؛ ثم راجع : تحرير ابن تيمية وتفصيله للفظ المكان ورأيه في ذلك ، درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

وإذا كان الأمر كذلك ، فليس في إثبات الجهة قدح في تنزيه الباري
كما توهم المتكلمون ؛ لأن كل ماتوهموه من أوهام غير لازمة لاسيما إذا علمنا
الفرق بين الجهة والمكان ؛ ((... وذلك أن الجهة هي :

إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به ، وهي ستة ، وبهذا نقول : إن للحيوان
فوق وأسفل ، ويمينا وشمالا ، وأمام وخلف .

وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم في الجهات الست .

فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه ، فليست بمكان للجسم نفسه أصلا .
وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهي له مكان ، مثل سطوح الهواء المحيطة
بالإنسان ، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي - أيضا - مكان
للحواء . وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض ، ومكان له .

وأما سطح الفلك الخارجي فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم ؛ لأنه لو كان
كذلك ، لوجب أن يكون خارج هذا الجسم جسم آخر ، ويمر الأمر إلى غير نهاية .
فإذا سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا ؛ إذ ليس يمكن أن يوجد
فيه جسم ...)) (١)

وهكذا يقرر ابن رشد إثبات جهة العلول لله - سبحانه - ويبين أن الله
- سبحانه - مبين للمخلوقات عال عليها دون أن يلزم من ذلك إثبات المكان
الذي يحيط بمن فيه ؛ لأن سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا ، فليس وراء
المخلوقات شيء موجود يكون حيّزا لله ، وليس في مخلوقاته ما يحصره أو يحويه
- سبحانه وتعالى - عما توهم المبطلون .

وينفي ابن رشد أن يكون سطح آخر أجسام العالم مكانا لعدم وجود جسم
فيه ، ويقول ((... وذلك أن ذلك الموضع ليس هو بمكان ولا يحويه -
زمان ...)) (٢)

(١) مناهج الادلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٧٧ .

وإذا كان ابن رشد قد برهن على أنه لا يوجد خارج سطح الفلك الخارجي جسم يحوطه غيره ، ويحوزه ؛ فإن هذا يبطل ماتوهمه المتكلمون من وجود موجود بتلك الجهة يكون متحيزا بمكان ومحاط بما يحويه ؛ الأمر الذي من أجله نفوا علو الله على خلقه ؛ بل الصحيح هو عكس ماتوهموه . وهو وجود موجود ليس بجسم ، ولا يحوزه شيء من المخلوقات أو يحيط به . فليس وراء مخلوقاته - سبحانه - ما يحصره أو يحوزه .

وليس لنفاة الجهة ((... أن يقولوا : إن خارج العالم خلاء (١) ؛ وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه ؛ لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيئا أكثر من أبعاد ليس فيها جسم ، أعني طولاً ، وعرضاً ، وعمقاً ؛ لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدماً . وإن أنزل الخلاء موجوداً ، لزم أن تكون أعراض موجودة في غير جسم ؛ وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد ...)) (٢)

ويختتم ابن رشد حديثه عن هذه المسألة بقوله : ((... فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل ، وأنه الذي جاء به الشرع ، وانبنى عليه ، وأن إبطال هذه القاعدة ، إبطال للشرائع ...)) (٣).

(١) الخلاء : هو البعد المفطور عند أفلاطون ، والفضاء الموهوم عند المتكلمين ، أي الفضاء الذي يشبهه الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز ، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم ، وأن يكون ظرفاً له عندهم ، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزاً للجسم ، وباعتبار فراغه من شغل الجسم إياه يجعلونه خلاء ، فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد أن لا يشغله شغل من الأجسام ، فيكون لاشياء محض ؛ لأن الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج ؛ بل هو أمر موهوم عندهم ؛ إذ لو وجد ، لكان بعداً مفطوراً ، وهم لا يقولون به ، والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلاء ، والمتكلمون إلى إمكانه ، وما وراء المحدد ليس ببعد ؛ لانتهاء الأبعاد بالمحدد ، ولا قابل للزيادة والنقصان ؛ لأنه لاشيء محض فلا يكون خلاء بأحد المعنيين ؛ بل الخلاء إنما يلزم من وجود الحاوي مع عدم المخوي ، وإذا غير ممكن .

التعريفات ، للسيد الجرجاني ، ص ١٠٠ .

(٢) مناهج الادلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٧ .

(٣) مناهج الادلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٨ .

ولما قرر ابن رشد إثبات الجهة لله - تعالى - بتلك الطــــرق العقلية دون أن يلزم من إثباته لها اثبات المكان والتحيز ، فقد رأى أن يصرح بهذا الرأي للجمهور والعلماء على حد سواء ؛ وذلك لأن ابن رشد قد فند الشبهة التي من أجلها نفى المتكلمون الجهة ، وقد قرر في كلامه أنه لا يلزم من إثبات الجهة تحيز الباري - سبحانه - فهو بائن عن مخلوقاته لا يحوزها ، ولا يحصره شيء ؛ لأن الجهة غير المكان ، ولا يلزم من إثباتها إثبات المكان الذي يحيط بمن فيه من الأجسام التي هو حاولها ، فضلاً عن أنه ليس يوجد خارج أجسام العالم جسم ؛ لأن تلك الجهة ليست مكاناً أصلاً .

فإن قيل : إذا كان ابن رشد يرى أن الأفلاك بعضها محيطة ببعض ، وأن الفلك الخارجي الذي ليس على سطحه جسم محيط بما دونه من الأفلاك ،... وعلى هذا فما يقوله ابن رشد من إثبات جهة العلو لا يستقيم له ؛ لأن إحاطة هذا الفلك الخارج بما دونه من الأفلاك يجعل بعض هذا الفلك بالنسبة لبعض أجزاء الأفلاك الأخرى في جهة السفلى ، وهو خلاف ما ذهب إليه ابن رشد من إثبات العلو .

فيقال : إن إثبات جهة العلو تام حتى مع ما ذكرتم ؛ لأن هذه الأفلاك المستديرة كروية الشكل ، ليس لها إلا جهتان فقط ، علو ، وسفل . فالعلو فيها : هو جهة المحيط ، وهو المحذب .

والسفل فيها : جهة المركز ، وهو الوسط من الداخل ، وهو المتعرج الذي تكون جوانب المحيط بالنسبة إليه متساوية ؛ لأن محيط الفلك متساوياً ، إذ كان كرة تامة بخلاف الأرض فهي كرة غير تامة ؛ لأنه قد يكون فسي محيطها تسطّيحاً ، وانبطاحاً ، فتتغير الأبعاد عن هذا المركز ، فلا تكون متساوية تماماً .

وعلى كل حال ، فسطح الكرة الخارجي هو جهة العلو ، ومركزها هو جهة السفلى ، وإن تفاوتت الأبعاد عن هذا المركز .

فعلم أن المحيط هو العالي على المركز في كل جانب . ومن توهم أن الفلك الخارجي لما كان محيطاً بغيره من الأفلاك يكون بعض هذا

الفلك في جهة السفلى بالنسبة لبعض أجزاء الأفلاك الأخرى ، فهذا وهم لاحقيقة له ، والذهن يفرض المحال ويتخيله ؛ لأن الأفلاك محيطة بالمركز وليست أحدها جانبي الفلك ، تحت الآخر .

وبهذا يثبت أنه ليس للأفلاك إلا جهتان العلو والسفل فقط .

وأما الحيوان فله ست جهات : فوق وأسفل ، ويمينا وشمالا ، وأمام وخلف ، كما ذكر ذلك ابن رشد ، وهي تتغير بحسب النسب والإضافات فيكون يمين هذا ، ما يكون يسار هذا ، ويكون فوق هذا ما يكون تحت هذا ، ولا يكون هذا بالنسبة للأفلاك ، فجهة العلو والسفل له لا تتغير ، فالمحيط هو العلو ، والمركز هو السفلى . (١)

وبزيد ابن تيمية هذا المقام وضوحا بقوله : " ((... الأفلاك مستديرة كرية الشكل وإن الجهة العليا هي جهة المحيط ، وهو المحذب ، وأن الجهة السفلى هي المركز ، وليس للأفلاك إلا جهتان : العلو والسفل فقط .

وأما الجهات الست فهي للحيوان ، فإن له ستة جوانب يوم جهة فتكون أمامه ، ويخلف أخرى فتكون خلفه ، وجهة تحادي يمينه ، وجهة تحادي شماله ، وجهة تحادي رأسه ، وجهة تحادي رجليه .

وليس لهذه الجهات الست في نفسها صفة لازمة ؛ بل هي بحسب النسبة والإضافة ، فيكون يمين هذا ، ما يكون يسار هذا ، ويكون أمام هذا ما يكون خلف هذا ، ويكون فوق هذا ما يكون تحت هذا ؛ لكن جهة العلو والسفل للأفلاك لا تتغير ، فالمحيط هو العلو ، والمركز هو السفلى . (٢)

والفلك فوق الأرض مطلقا ، ولا يجوز أن يقال إن نصف الفلك الخارجي ، أو جزء منه يكون تحت الأرض ، أو تحت بعض أجزاء الأفلاك الأخرى التي هو محيط بها ؛ لأن محيطه هو العلو دائما ومركزه هو السفلى .

(١) انظر : ابن حزم وموقفه من الإلهيات ، د. أحمد بن ناصر الحمد ،

ص : ٢٥٣ .

(٢) عرش الرحمن - ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ، لابن تيمية ،

ج ٤ ، ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

ويتضح هذا بما نشاهده من أمر السموات والأرض ، فالأرض يحيط بها السماء ، وليس هناك جزءا من السماء - مع هذه الإحاطة - واقعا تحت الأرض ؛ فإن السماء بالنسبة إلى من هو على ظهر الأرض فهي أي جزء من أجزائها في جهة العلو ؛ وذلك لأنه فوق محيطها المحذب ، وليس هو في مركزها الذي يمثل جهتها السفلى.

وأما ما يتخيله الذهن من أن يكون على جزء من الأرض يكون شيء من السماء المحيطة بالأرض تحته فهذا الخيال مبني على مسألة تلاقي الأفق ؛ نظرا لكروية الأرض ، وهو توهم لا اعتبار له ، وهو تحسنت إضافي ؛ كما لو كانت نملة تمشي تحت سقف ، فالسقف فوقها ، وإن كانت أرجلها محاذية للسقف ، وكذلك من علق منكوسا فإنه تحت السماء ، وإن كانت رجلاه إلى السماء ، وكذلك قد يتوهم الإنسان إذا كان في أحد جانبي الأرض أن الجانب الآخر تحته ، أو أن جزءا من السماء تحته .

يقول ابن تيمية :

((... الفلك هو فوق الأرض مطلقا ، وأهل الهيئة يقولون : لو أن الأرض مخروطة إلى ناحية أرجلنا وألقي في الخرق شيء ثقيل كالحجر ونحوه ، لكان ينتهي إلى المركز ، حتى لو ألقى من تلك الناحية حجر آخر لالتقيا جميعا في المركز ، ولو قدر أن إنسانين التقيا في المركز بدل الحجر لالتقت رجلاه ، ولم يكن أحدهما تحت الآخر ؛ بل كلاهما فوق المركز ، وكلاهما تحت الفلك كالمشرق والمغرب ، فإنه لو قدر أن رجلا بالمشرق في السماء أو الأرض ورجلا بالمغرب في السماء أو الأرض لم يكن أحدهما تحت الآخر ، وسواء كان رأسه ، أو رجلاه ، أو بطنه ، أو ظهره ، أو جنبه مما يلي السماء ، أو مما يلي الأرض ، وإذا كان مطلوب أحدهما مافوق الفلك لم يطلبه الآخر إلا من الجهة العليا ، لم يطلبه من جهة رجله أو يمينه ، أو يساره لوجهين : أحدهما : أن مطلوبه من الجهة العليا أقرب إليه من جميع الجهات ،

الثاني : أنه إذا قصد السفل بلا علو كان منتهى قصده المركز ...

... (((١) .

وبعد تصوير رأي ابن رشد في مسألة الجهة ، والوقوف على حقيقة مذهبه فيها - يجدر بنا أن نعرف موقف ابن تيمية مما ذهب إليه ابن رشد في هذه المسألة .

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من رأي ابن رشد في الجهة :

لقد نقل ابن تيمية - رحمه الله - نصوص ابن رشد في مسألة الجهة ، في مواضع متعددة من مصنفاته (٢) ، وبين أن إثبات ابن رشد للجهة ونقده للمتكلمين - الذين حرفوا النصوص الشرعية التي وردت بإثبات جهة العلو - دليل يهدم مازعمه الرازي ومن وافقه من النفاة من أن نفي الجهة باطلاق ، أو نفي صفة العلو بعبارة أدق - أمر أجمع عليه المسلمون كافة ماعدا الخابلة والكراميه .

فقد جعل ابن تيمية مذهب ابن رشد في إثبات العلو ، وتقرير الأدلة عليه ، معولا نقض به تلك الدعوى الباطلة ، واتخذ من إثبات الفيلسوف ابن رشد للعلو سندا نسف به إجماع المتأخرين ومن وافقه على نفي العلو ؛ فقد زعم الرازي أن إثبات العلو : ((لو كان بديهيا لامتنع اطباق الجمع العظيم على إنكاره ، وهم ماسوي الخابلة والكرامية)) (٣)

وقد تعقب ابن تيمية الرازي مبينا أن إثبات العلو مما جاءت به الشرائع ، واتفقت عليه جميع الرسل ، وأجمع عليه الصحابة والتابعون ، وأئمة الدين ، وانتصب له معترضا بما أثبتته ابن رشد من علو الله مشيرا إلى أن بعض الفلاسفة أثبتوا العلو فما زعمه الرازي من الإجماع على النفي ليس بصحيح ؛ لأن ابن رشد فيلسوف مهتم بالمسالك العقلية ، وقد أثبت

(١) عرش الرحمن: ضمن مجموعة الرسائل والمسائل ، لابن تيمية ، ج٤ ص ١٣٦-١٣٧

(٢) راجع على سبيل المثال : تلبيس الجهميه ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٠ ، ودرء

درء تعارض العقل والنقل ، ج ٦ ، ٢١٢ - ٢٢٦ .

(٣) انظر : لباب الأربعين ، للارموي ، ص ٣٤ - ٣٥ .

العلو بطرق عقلية من جنس طرقهم التي زعموا أنها تدعو إلى نفي العلو ؛
فلم يبق لهم حجة في نفي علو الله على خلقه .

وبناء على هذا ، فقول الرازي : ((خصومنا في هذا الباب :
إما الكرامية ، وإما الحنابلة (١))) . ليس بسديد ؛ ولهذا يقول
ابن تيمية :

((... بل خصومه في هذا الباب جميع الأنبياء والمرسلين ،
وجميع الصحابة والتابعين ، وجميع أئمة الدين من الأولين والآخرين ، وجميع
المؤمنين الباقين على الفطرة الصحيحة ، ... ، فلا ريب أن
الكتب الموجودة بأيدي الناس تشهد بأن جميع السلف من القرون الثلاثة
كانوا على خلاف ما ذكره ، وأن الأئمة المتبوعين عند الناس والمشايخ المقتدى
بهم كانوا على خلاف ما ذكره ، وهذه أئمة المالكية ، والشافعية ، والحنفية
وأهل الحديث ، والصوفية ، وغيرهم كلهم يقولون بأشبات العلو لله على
العرش واستواؤه عليه دون ما سواه ، ويضللون من يفسر ذلك بالإستيلاء والقهر
ونحوه ، كما قد حكينا بعض أقوالهم في جواب الإستفتاء (٢) ، ...
وذكرنا أن أبا الحسن الأشعري ذكر أن هذا قول جميع أهل السنة والحديث ،
... فكيف يزعم أن خصومه إنما هم الكرامية والحنابلة !! ؛ بل لم
يوافقه إلا فريق قليل من أهل القبلة ؛ حتى حداق " الفلاسفة " فإنهم
من خصومه في هذا الباب ، كما ذكر ذلك القاضي أبو الوليد ابن رشد الحفيد
الفيلسوف مع فرط اعتناؤه بالفلسفة ، وتعظيمه لها ، ومعرفته بها ، حتى
يأخذها من أصولها فيقرأ كتب أرسطو وذويه ، ويشرحها ، ويتكلم عليها ، ويبين
خطأ من خالفهم مثل ابن سينا وذويه ، وصف كتباً متعددة ، ... ،
فأثبت الجهة باطناً وظاهراً)) (٣)

(١) أساس التقديس ، للرازي ، ص ٦ - ٨

(٢) لعله أراد بذلك الفتوى الحموية الكبرى فقد نقل فيها نصوصاً كثيرة
تدل على أن مذهب الصحابة والتابعين ، والأئمة الأربعة ، ومن وافقهم
إنما هو الإثبات وعدم تأويل نصوص الصفات

(٣) بيان تلبيس الجهمية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢١ - ٢٤ .

وقد أقر ابن تيمية ابن رشد على ما ذكره في مسألة الجهة ، وقال معلقاً على كلامه : ((... وما ذكره ابن رشد من أن هذه الصفة - صفة العلو - لم يزل أهل الشريعة في أول الأمر يشبثونها لله - تعالى - حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخروا الأشعرية - كلام صحيح ، وهو يبيّن خطأ من يقول إن النزاع في ذلك ليس إلا مع الكرامية والحنبلية ، ... ، ... ، ...))

وما نقله ابن رشد عن هذه الأمة فصحيح ، وهذا مما يرجّح أن نقله لأقوال الفلاسفة أصح من نقل ابن سينا ...)) (١)

وقد أظهر ابن تيمية قبوله لرأي ابن رشد في مسألة الجهة ، واستحسنه ؛ بل تحمّس له ودافع عنه ، ثم افترض بعض الاعتراضات التي يمكن للمخالف أن يوردها على ما قاله ابن رشد في هذا المقام وكرّر عليها بالنقض والإبطال : مبيناً أن قول ابن رشد أقرب للعقل والنقل من قول المعتزلة والأشعرية - إنه لا داخل العالم ، ولا خارجه ، ولا فوق ، ولا تحت ، وفي هذا المعنى يقول :

((... والذي يمكن منازعوه من الفلاسفة أن يقولوا له : لا يمكن أن يوجد هناك شيء أي : خارج سطح الفلك الخارجي وهو الذي بيّن ابن رشد أنه ليس خارجه جسم ، وبيّن أن ذلك الموضع ليس مكاناً أصلاً لأجسام ولا غيره :
- أما الجسم فلما ذكره .
وأما غيره فلأنه يكون مثاراً إليه بأنه هناك ، وما أشير إليه فهو جسم .

وهذا كما يقوله المعتزلة للكلابية ، وقدماء الأشعرية ، ومن وافقهم من أهل الحديث ...

فيقول ابن رشد لهم : ماتقوله الكلابية للمعتزلة ، وهو أن وجود موجود ليس هو وراء أجسام العالم ، ولا داخل فيها ، إما أن يكون ممكناً ،

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٤٥ .

وأما أن لا يكون ؛ فإن لم يكن ممكنا ، بطل قولكم . وإن كان ممكنا ، فوجود موجود هو وراء أجسام العالم ، وليس بجسم أولى بالجواز ؛ لأننا إذا مرضنا على العقل وجود موجود قائم بنفسه ، لا في العالم ، ولا خارجا عنه ، ولا يشار إليه ، ومرضنا عليه وجود موجود يشار إليه فوق العالم ليس بجسم ، كان إنكار العقل للأول ، أعظم من إنكاره للثاني ،

- فإن كان الأول مقبولا ، وجب قبول الثاني .

- وإن كان الثاني مردودا ، وجب رد الأول .

فلا يمكن منازعوا هؤلاء أن يبطلوا أقوالهم ، مع إثباتهم لموجود قائم بنفسه لداخل العالم ، ولا خارجه ، ولا يشار إليه ((١)

ويبين شيخ الإسلام ابن تيمية أن الفيلسوف ابن رشد عندما أثبت صفة العلو - بدليل عقلي - قد أفحم النفاة الذين زعموا أن الدليل العقلي اضطرهم إلى نفي الجهة ؛ لأن إثبات الجهة يلزم منه إثبات المكان ، وإثبات المكان يلزم منه التحيز ، وإثبات الجسمية ، وغيرها من صفات الحوادث والأجسام ، وكل جسم محدث ؛ لأن الجسم لا يخلو عن الحوادث ، وأن إثبات الجهة والنزول ونحوه من الأفعال الاختيارية يقدر في دليل الجواهر والأعراض ، فينسند - عليهم - باب إثبات الصانع ، وغير ذلك من الشبه التي لا تثبت أمام النقل الصحيح والعقل الصحيح .

فلما بين ابن رشد بطريق عقلي فساد ما توهموه من أوهام فاسدة ، وأبطل عليهم تلك اللوارج التي ظنوا أنها تلزم من إثبات الجهة مبينا أن الجهة غير المكان ، وأنه لا يوجد خارج سطح الفلك الخارجي جسم يحوزه غيره ، ويحيط به ؛ لأن ذلك الموضع ليس مكانا أصلا - ضيق عليهم المسالك ، وقلب عليهم دليلهم ، وهذا مما ينصر الله به عباده المؤمنين ، ويثبت حجتهم ، ويزيدهم يقينا على ما استقر عندهم من قيل ؛ ولكيلا يرتاب أهل الحق في بطلان دعاوى أهل البدع والأهواء ، وفساد أدلتهم الظنية ، وشبههم

العقلية ، ولكي يتجلى للمنصف أن عقلياتهم التي يدعونها هي ضلالات العقل ، وشبهات الأوهام التي ليس لها ضابط يضبطها ، ولا منهجا يحدد مسارها ؛ رغم أن كل طائفة من تلك الطوائف تزعم أن الدليل العقلي الذي لامعارض له ، يؤيد مذهبها إليه ، ويضطر المخالف إلى التسليم به لولا الإعتساف ، وعدم الإنصاف ... !! فالمعتزلة - مثلا - تزعم أن الدليل العقلي ساقهم إلى القول بنفي الصفات مطلقا ، ونفي العلو ، والرومية . ومتأخروا الأشعرية - أيضا - يزعمون أن الدليل العقلي اضطرهم إلى نفي الصفات الخيرية ، والأفعال الاختيارية ، ونفي العلو ، وإثبات الرومية .

وابن رشد يرى أن الدليل العقلي يقضي بإثبات العلو ، والمؤمن الذي يريد الحق يجب عليه أن يرد كل نزاع إلى الكتاب والسنة ، فما جاء به الكتاب والسنة آمن به ، وعمل به ، ومانعاه ، وجب عليه أن ينفيه ، وما سكت عنه الشرع ، سكت عنه إن كان كلامه فيه يوقع في البدعة ، ومخالفة الشرع ، ثم هو يستخلص من اختلاف تلك الطوائف ومعارضتها لبعضها البعض تناقضهم فيما ادعوه من العقليات ، واضطرابهم في الموضوع الواحد ، وهذا مما ينصر الله به المؤمنين ويثبتهم به .

ويرى ابن تيمية أن في نقض ابن رشد لمذهب نفاة العلو ، ونقضه لحجتهم ، وتقريره لنفس المسألة التي نفوها - وهي العلو - وإثباتها بدليل عقلي من جنس أدلتهم - فضلا عن الأدلة النقلية - برهان على تهافت شبهتهم وتعارض أقوالهم وتساقطها .

وهذا فيه زيادة يقين للمؤمن وتثبيت لما كان عنده من الإيمان بأن الله فوق عباده باثنا من خلقه ؛ وبذلك جاء السمع ، وشهد العقل ، وانقادت إليه الفطر السليمة .

يقول ابن تيمية :

((... فقد بين أن حذاق الفلاسفة - أيضا - يثبتون أن التصديق

بما جاء به الشارع لايتوقف على شيء من الطرق الكلامية المحدثه ، ولا شيء من طرقهم الفلسفية

وقد تبين لك أن الطوائف التي في كلامها مايعارضون به كلام الشارع من العقليات ، . . . ، كل منهم يقول جمهور العقلاء : إن عقلياته تلك باطلة ، ويبينون فساد عقلياته بالعقليات الصحيحة الصريحة التي لايمكن ردها .

وهذا مما ينصر الله به رسله ، والذين آمنوا في الحياة الدنيا ، فإن الله - تعالى - إذا أقام لكل طائفة تعارض الرسول من جنسها من يبين فساد قولها المعارض له ، ويكشف جهلها وتناقضها - كان بمنزلة أن يقيم لكل طائفة تزيد محاربتة من جنسها من يحاربها بالملاح . ثم المومـــــــن المجاهد يمكنه جهاد هؤلاء ، كما يمكنه جهاد هؤلاء ، ويمكنه أن يستعين بما فعلته كل طائفة بالأخرى ، فإذا أغارت طائفة على أخرى وهزمتها ، أتاها من الناحية الأخرى ففتح بلادها ، وإن كان هو لم يستمن بأولئك ابتداءً ؛ لكن الله يسر بما فيه الهدى والنصر لعباده المومنين . . .)) (١)

وبناء على ما سبق ، نرى أن شيخ الإسلام ابن تيمية يرى أنه - وإن كانت الأدلة الشرعية ، والعقلية ، ودواعي الفطرة الضرورية تلح باثبات العلو وتقضي به - إلا أنه يمكن أن يستخدم قول ابن رشد كدليل - أيضا - من الأدلة التي تدحض شبهة النفاة الذين زعموا أن العقل يحيل اتصافه بصفة العلو . فعندما يثبت الفيلسوف ابن رشد الجهة بدليل عقلي ، ثم يتصدى لشبهة القوم ، فيبطلها ، ويفند الأساس الذي قامت عليه ، معترضا عليهم باستدلال عقلي من جنس أدلتهم يناقض به ما ادعوه ، فإن هذا الأمر يعد من أعظم ماينسف مذهبهم ، ويزيف باطلهم ؛ لأن ذلك بمثابة أن يشهد شاهد منهم بأن العقل لا يحيل ذلك ؛ بل يقره ، ويدعو إلى عكس ماتوهموه .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١٠ ، ص ٣١٧ - ٣١٨ .

وقد بين القاضي أبو الوليد أن إثبات العلو أمر ثابت بالشرع والعقل ، وإن الشرائع قد اتفقت على إثباته ، وكذلك الحكماء .
وأن الذين نفوا الجهة ليس عندهم دليل صحيح يستندون إليه ، وأن المعتزلة ومتأخري الأشعرية ومن وافقهم على نفي العلو قد أزلتهم شبهات وأوهام من عدم فهمهم للفرق الذي بين الجهة والمكان ، فالقوم قد :
((... اعتقدوا أن اثبات الجهة يوجب إثبات المكان ، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية) (١) .

ويبطل ابن رشد هذا الوهم والخيال الذي تخيله المتكلمون مبينا أنه لا يلزم من إثبات الجهة التحيز والتخصيص بالجهات الذي هو من شأن الجسم إذا علا على المكان .

ويطرق ابن رشد بين المكان والجهة ، وأنه لا يلزم من إثبات الجهة تلك اللوازم التي تلزم المخلوق وذلك من إثبات التحيز ، والمماس ، والإختصاص بالحد ونحوه .

فألله لا يحويه شيء من المخلوقات أو يحيط به ، ولا يتحيز بمكان واحد ؛
وذلك لأن الجهة غير المكان ؛ - فألله سبحانه - متمف بالعلو على خلقه علوا يليق بجلاله ؛ لأنه - سبحانه - خارج سطح الفلك الخارجي ، الذي لا يمكن أن يوجد خارجه جسم يحيط به مكان ، أو يتحيز فيه ؛ لأن ((...
سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا ؛ إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم ؛
لأن كل ماهو مكان يمكن أن يوجد به جسم . فإذاً إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة ، فواجب أن يكون غير جسم . فالذي يمتنع وجوده هناك هو عكس ما ظنه القوم ، وهو موجود هو جسم ، لا موجود ليس بجسم ...) (٢)

ويدنو ابن رشد في هذا النص من قول ابن تيمية الذي يقرر فيه ((... أن لفظ الجهة قد يراد به ماهو موجود ، وقد يراد به ماهو معدوم .
ومن المعلوم أن لا موجود إلا الخالق والمخلوق :

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٦ ؛ ثم راجع :

الإرشاد ، للجويني ، ص ٣٩ .

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٧٧ .

— فإذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله كان مخلوقا ، والله

— تعالى — لا يحصره ولا يحيط به شيء من المخلوقات •

— وإن أريد بالجهة أمر عذمي ، وهو مافوق العالم ، فليس هناك
إلا الله وحده .

— فإذا قيل إنه في جهة كان معنى الكلام أنه هناك فوق العالم حيث انتهت المخلوقات ، فهو فوق الجميع عال عليه ...)) (١)

ويؤكد ابن تيمية هذا المعنى - في مقام آخر - حيث يقول :

((... إن لفظ الجهة يراد به أمر موجود ، وأمر معدوم .

فمن قال : إنه فوق العالم كله لم يقل إنه في جهة موجودة ؛ إلا أن يراد بالجهة العرش ، ويراد بكونه فيها أنه عليها ، كما قيل : في قوله إنه في السماء : أي على السماء ، وعلى هذا التقدير فإن كان فوق الموجودات كلها ، وهو غني عنها ، لم يكن عنده جهة وجودية يكون فيها ، فضلا عن أن يحتاج إليها .

— وإن أُريد بالجهة مافوق العالم ، فذاك ليس بشيء ، ولا هو أمر وجودي حتى يقال إنه محتاج إليه ، أو غير محتاج إليه .

وهؤلاء أخذوا لفظ الجهة بالاشتراك ، وتوهموا ، وأوهموا إذا كان في جهة كان في شيء غيره ، كما يكون الإنسان في بيته ، ثم رتبوا على ذلك أنه يكون محتاجا إلى غيره والله - تعالى - غني عن كل ما سواه ، وهذه مقدمات كلها باطلة .

وكذلك قوله : كل ما هو في جهة ، فهو محادث ، لم يذكر عليه
 دليلا . وغايته ماتقدم من أنه لو كان في جهة ، لكان جسما ، وكل جسم
 محدث ، لأن الجسم لا يخلو من الحوادث ، فهو حادث . وكل هـ هذه
 المقدمات فيها نزاع . فمن الناس من يقول : قد يكون في الجهة ما ليس بجسم .

— فإذا قيل له : هذا خلاف المعقول ، قال : هذا أقرب إلى العقل من قول من يقول : إنه لا داخل العالم ، ولا خارجه . فإن قبل العقل ذاك ، قبل هذا بطريق الأولى ، وإن ردت هذا ، ردت ذاك بطريق الأولى .

(١) منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢١٦ - ٢١٧ .

وإذا ردّ ذلك ، تعين أن يكون في الجهة " ، فثبت أنه في الجهة على
التقديرين ...)) (١)

ونتستخلص من خلال مقارنة كلام ابن رشد السابق بهذين النصين
الذين أوردهما ابن تيمية ، اتفاق ابن رشد وابن تيمية في هذه المسألة ،
وأنه ليس بينهما خلاف في إثبات العلو لله ؛ اللهم إلا أن ابن تيمية
يفضل ابن رشد في مزيد من التدقيق والتحقيق في المعنى المراد من لفظ
الجهة . وكأن ابن تيمية - رحمه الله - أراد أن يفصل المعنى المراد بلفظ
الجهة ، ليخرج بذلك التفصيل الدقيق في اللفظ ، ما قد يتوهمه السامع من
التشبيه والتجسيم وتمثيل علو الله - سبحانه - واستوائه بعلو المخلوقات
واستوائها كما ذهب إلى ذلك بعض الرافضة والشيعة ومجسمة اليهود - تعالى
الله عن قولهم علوا كبيرا - .

ولهذا نجده يضي على لفظ الجهة مزيدا من التفصيل والإيضاح ؛
وذلك تبينا لما يحتمله هذا اللفظ عند انطلاقه من معاني صحيحة يجب
إثباتها لله وأخرى فاسدة يجب أن ننزه الله عنها .
ولما قد يتوهمه السامع من معاني فاسدة توحى بالتجسيم والتشبيه الذي
لا يليق بالله ، فضلا عن أن لفظ الجهة لم يرد به الكتاب والسنة ؛ وإنما
ورد بالكتاب والسنة إثبات العلو والإستواء والنزول ، فإذا حصل
تفصيل المراد من هذا اللفظ المحدث ، وإيضاح ما أبهم من معانيه ،
— حينئذ يتجلى المراد من إطلاقه ، فينفي المعنى الفاسد ، ويثبت
المعنى الصواب الموافق لما ثبت في الكتاب والسنة ، ومادل عليه العقل
وأرشدت إليه الفطر السليمة من علو الله على خلقه .

وهذا التفصيل والإيضاح الذي سعى به الإمام ابن تيمية على لفظ
الجهة ، وتحرير المراد منه ، وبيان المعنى الصواب من تلك المعاني

(١) منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٦٤ .

المشتركة ، إنما قصد به الإحترار عن الألفاظ الموهمة ، والإبتعاد عن التشبيه والتجسيم ، والحيطة التامة عما يقدر في تنزيه الباري - سبحانه - ، وما كم حديث ابن تيمية العذب ، ولغته السامية التي أوضح فيها ما اشتمل عليه لفظ الجهة من إجمال ، وإبهام حيث يقول :

((...)) وماتنازع فيه المتأخرون نفياً وإثباتاً فليس على أحد : بل ولا له : أن يوافق أحداً على إثبات لفظه ، أو نفيه حتى يعرف مراده ،

— فإن أراد حقاً ، قبل .

— وإن أراد باطلاً - رد .

— وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يقبل مطلقاً ، ولم يرد جميع معناه ؛ بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى ، كما تنازع ((...)) الناس في الجهة والتحيز ، وغير ذلك .

فلفظ الجهة قد يراد به شيء موجود غير الله ، فيكون مخلوقاً ، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش ، أو نفس السموات ، وقد يراد به مالم يـ بموجود غير الله - تعالى - كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم .

ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ الجهة ، ولا نفيه كما فيه إثبات العلو والإستواء ، والوقية ، والعروج إليه ، ونحو ذلك . وقد علم أن ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق ، والخالق مابين للمخلوق - سبحانه - وتعالى - ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ؛ ولا في ذاته شيء من مخلوقاته .

فيقال لمن نفى الجهة : أتريد بالجهة أنها شيء موجود مخلوق ؟ فالله ليس داخلاً في المخلوقات .

أم تريد بالجهة ما وراء العالم ؟ فلا ريب أن الله فوق العالم مابين للمخلوقات .

وكذلك يقال لمن قال : الله في جهة .

أتريد بذلك أن الله فوق العالم ؟

أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات ؟

فإن أردت الأول فهو حق ، وإن أردت الثاني فهو باطل . (١)

وبهذا نلاحظ أن ابن رشد لم ير حرجاً في إطلاق لفظ الجهة - على الرغم - من أن هذا اللفظ لم يرد به الكتاب والسنة . ولم يول هذه النقطة كبير اهتمام ؛ وإن كان قد أراد بهذا اللفظ أنه - سبحانه - فوق العالم : حيث انتهت المخلوقات ، وأنه ليس هناك إلا الله وحده ، فلا يوجد مكان يحصره ، أو يحيط به ، ولا يوجد شيء من المخلوقات ؛ لأن تلك الجهة ليست بمكان ، ولا يوجد فيها جسم يحوزه غيره ، ويحيط به . وهذا المعنى الذي أراده ابن رشد بإطلاق لفظ الجهة يوافقه عليه ابن تيمية ، ويرى أن الله في جهة (١) بهذا الاعتبار .

ونجد أن ابن تيمية قد أولى الحديث عن لفظ الجهة قدراً صالحاً من إهتمامه ، بتفصيل مافي هذا اللفظ من إجمال ، وتحديد المعنى الصواب الذي يوافق الكتاب والسنة ؛ وذلك احترازاً عن التشبيه والتجسيم ، ورأى أن في التكلم بلفظ الجهة على إطلاقه بعض الحرج ؛ لأن هذا اللفظ مجمل يحتمل معاني مشتركة ، وبسببها قد ينشأ النزاع ؛ ولكن إذا حرر مراد المتكلم بهذا اللفظ عند إطلاقه على الله زالت الوحشة ، وأثبتت المعنى الحق الذي يوافق ماورد به الكتاب والسنة ، وردّ المعنى الفاسد الذي يوهم التحيز ، ويخالف ما جاء به الشرع من إثبات التنزيه .

فإذا تم هذا ، واتفق المتخاصمون على المعنى الصحيح الذي يوافق ما جاء به الشرع ، بقي الخلاف في إطلاق لفظ الجهة على علو الله ، خلافاً لفظياً .

وقد صرح ابن تيمية بهذا المعنى في قوله :

((... للناس في إطلاق لفظ الجهة ثلاثة أقوال :

- فطائفة تنفيها .
- وطائفة تثبتها .
- وطائفة تفصل ، وهذا النزاع موجود في المثبتة للصفات —

(١) راجع: منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢١٧ - ٢٦٤ .

أصحاب الأئمة الأربعة وأمثالهم ، ونزاع أهل الحديث والسنة الخاصة
في نفي ذلك وإثباته نزاع لفظي ، ليس هو نزاعا معنويا (١) ؛
ولهذا نجد في أصحاب أحمد من يستعمل لفظ الجهة ويعبر به عن العلو
وبعضهم لا يستعمله ؛ والخلاف بينهم في ذلك لفظي (٢) !! .

ونستخلص - مما سبق - أن كلا من القاضي ابن رشد ، والإمام
ابن تيمية يتفقان على إثبات العلو لله - سبحانه وتعالى - كما ورد بذلك
الكتاب والسنة ، وأجمع عليه الصحابة والتابعون ، وأئمة الدين ، واتفقت
عليه الشرائع ، ودعت إليه دواعي الفطرة المستقيمة والعقول السليمة
التي لم تزلها ضلالات العقول ، وشبهات الأوهام .

ونجد أن ابن رشد يعبر عن علو الله على خلقه باطلاق لفظ الجهة ،
ولا يجد حرجا في التعبير بهذا اللفظ عن معنى العلو الذي ورد به الكتاب والسنة .

ولكن ابن تيمية - رحمه الله - احترز بعض الشيء عن التكلم بلفظ
الجهة باطلاق ؛ إلا أن يحرر المعنى الذي يريده المتكلم بهذا اللفظ .
ويستفصل المخاطب عن المعنى الذي يقصده المتكلم بهذا اللفظ ؛ وهذه
ميزة امتاز بها شيخ الإسلام ابن تيمية في بحثه لهذه المسألة عن ابن رشد ،
وكان غرضه - رحمه الله - من ذلك الإبتعاد عن اطلاق الألفاظ المجملة التي
تحتمل معاني مشتركة بعضها حق يجب إثباته لله ، وبعضها باطل يجب
تنزيه الله عنه .

وقد - أيضا - إثبات ما أثبتته الكتاب والسنة من الصفات عامة ، والعلو
خاصة ، وتنزيه الله من التشبيه والتجسيم الذي نسب إليه مجسم اليهود ،
ومشبهة الرافضة والشيعة - تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا - .
وقد بذل شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - جهدا كبيرا لتوضيح
هذه المسألة ، وسوف يتبين لنا ذلك عندما نعرض رأيه فيها ، فلنسر إليه .

(١) منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢١٦ .

(٢) راجع : منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢١٦ .

المبحث الثاني

" رأي الإمام ابن تيمية في مسألة الجهة "

يرى شيخ الإسلام - رحمه الله - أن إثبات علو الله على خلقه أمر قد وردت به النصوص الشرعية ، ودلت عليه الأدلة العقلية ، وقضت به دواعي الفطرة النقية ، واتفق عليه الصحابة والتابعون وأئمة الدين الأربعة .

ويستدل الإمام ابن تيمية - رحمه الله - بما ورد في الذكر الحكيم من نصوص صريحة تثبت علو الله على خلقه ، مثل قوله تعالى : ﴿ وهو العلي العظيم ﴾ (١) وقوله تعالى : ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ (٢) وقوله سبحانه : ﴿ تعرج الملائكة والروح إليه ﴾ (٣) وقوله عز وجل : ﴿ يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ﴾ (٤) . وقوله تعالى : ﴿ آمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض ﴾ (٥) . وقوله : ﴿ أم آمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا ﴾ (٦) وقوله سبحانه : ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه ﴾ (٧) وقوله (إذ قال الله ياعيسى إني متوفيك ورافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا ﴾ (٨) وقوله تعالى في شأن عيسى عليه السلام : ﴿ وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزا حكيما ﴾ (٩) . وقوله سبحانه : ﴿ يخافون ربهم من فوقهم ﴾ (١٠) وقوله تعالى : ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ﴾ (١١) .

ويقرر شيخ الإسلام - رحمه الله - أن " إثبات العلو لله - تعالى - ونحوه يتبين من وجوه :

- (١) سورة البقرة آية ٢٥٥ .
- (٢) سورة الأنعام آية ٦١ .
- (٣) سورة المعارج آية ٤ .
- (٤) سورة السجدة آية ٥ .
- (٥) سورة الملك آية ١٦ .
- (٦) سورة الملك آية ١٧ .
- (٧) سورة فاطر آية ١٠ .
- (٨) سورة آل عمران آية ٥٥ .
- (٩) سورة النساء آية ١٥٨ .
- (١٠) سورة النحل آية ٥٠ .
- (١١) سورة الحاقة آية ١٧ .

(أحدها) : أن يقال إن القرآن والسنن المستفيضة المتواترة ، وكلام السابقين ، والتابعين ، بل وسائر القرون الثلاثة مملو بما فيه إثبات العلو لله على عرشه بأنواع من الدلالات ، ووجوه من الصفات ، وأصناف من العبارات ، تارة يخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش في سبعة مواضع ، وتارة يخبر بعروج الأشياء ، ومعودها وارتفاعها إليه ، كقوله : ﴿ بل رفعه الله إليه ﴾ ... ، ... ، ... ، ...

وتارة يخبر بنزولها منه ، أو من عنده كقوله تعالى : ﴿ والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق ﴾ (١)

﴿ قل نزله روح القدس من ربك بالحق ﴾ (٢)

﴿ تنزيل من الله العزيز الحكيم ﴾ (٣)

وتارة يخبر بأنه الأعلى والعلي ، كقوله تعالى : ﴿ سبح اسم ربك الأعلى ﴾ (٤) وقوله : ﴿ وهو العليُّ العظيم ﴾ (٥)

وتارة يخبر بأنه في السماء ... ﴿ (٦) .

وكما استدل شيخ الإسلام على علو الله على خلقه بأيات الكتاب

المبين ، فقد استدل - أيضا - بأقوال الرسول الأمين ، والأحاديث التي استدل

بها على علو الله كثيرة جدا (٧) فمما استدل به قوله - صلى الله عليه وسلم

: " ألا تأمنونني وأنا أمين من في السماء يأتيني خبر السماء صباحا ومساء " (٨)

(١) سورة الأنعام ، آية ١١٤ .

(٢) سورة النحل ، آية ١٠٢ .

(٣) سورة الأحقاف ، آية ٢ .

(٤) سورة الأعلى ، آية ١ .

(٥) سورة البقرة ، آية ٢٥٥ .

(٦) مجموعة الرسائل والمسائل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

(٧) راجع : على سبيل المثال : مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ٢٠١

درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٧ ص ٤ ، ٦ .

(٨) رواه البخاري (كتاب المغازي : باب بعث علي وخالد إلى اليمن)

انظر فتح الباري ، لابن حجر ، ج ٨ ، ص ٦٧ .

ورواه مسلم (كتاب الزكاة : باب إعطاء المولفة ومن يخاف على

إيمانه) ج ٧ ، ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

فهذه النصوص من الكتاب والسنة تشهد بعلو الله على خلقه وتدحض شبه الجهمية وتعارض ما ذهبوا إليه معارضة صريحة .

ويرى شيخ الإسلام - رحمه الله - أن أدلة علو الله على خلقه أجل من أن تحصى ، وليس الدليل على علو الله ومباينته لخلقه مقصورا على الكتاب والسنة فحسب ، بل إن الفطرة التي سلمت من الانحراف ، ولم تفسدها أقاويل النفاة ، أو تلوثها شبههم الفاسدة ، تقر بأن الله فوق مخلوقاته ، عاليا عليهم ، بائنا منهم - خلافا لمذهب جهم وأتباعه - المفضي إلى التحريف ، والتعطيل ، وجحود الخالق سبحانه ، ذلك أن منتهى أباطيلهم هو إنكار أن يكون الله فوق عباده يتوجهون إليه بالدعاء ، بل يزعمون أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا فوق ولا تحت ولا شئ كالمعتزلة ونحوهم من الفلاسفة ، فأما العامة من جميع الأمم فلا يستريب إثنان في أن فطرهم مقرة بأن الله فوق العالم ، وأنهم إذا قيل لهم : لا هو داخل العالم ، ولا خارجه ، ولا يعد إليه شيء ، ولا ينزل منه شيء ولا يحجب العباد عنه شيء ، ولا ترفع إليه الأيدي ، ولا تتوجه القلوب إليه طالبة له في العلو ، فإن فطرهم تنكر ذلك ... " (١) .

وبناء على ما سبق ، فإن نفي المعتزلة ومتأخري الأشعرية ومن وافقهم لصفة العلو بدعه في الدين ، ومخالفة لهدي المرسلين ذلك أن " قول النفاة لم ينقل عن نبي من الأنبياء ، بل جميع المنقول عن الأنبياء موافق لقول أهل الإثبات ، وكذلك خيار هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم ينقل عنهم إلا ما يوافق قول أهل الإثبات .

وأول من ظهر عنه قول النفاة هو الجعد بن درهم ، والجهم بن مفلح ، وكانا في أوائل المائة الثانية فقتلتهما المسلمون

== سنن ابن ماجه (كتاب الدعاء : باب دعاء الرسول - صلى الله عليه وسلم -

ج ٢ ، ص ١٢٥٩ ، بعناية محمد فؤاد عبد الباقي (ط . الحلبي) .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٦٥ .

وأما سائر أئمة المسلمين . مثل مالك ، والثوري ، والأوزاعي ، وأبي حنيفة ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل ، وغيرهم ، فالكتب مملوءة بالنقل عنهم لما يوافق قول أهل الإثبات ... " (١)

وهكذا يقرر ابن تيمية علو الله على خلقه ، ويثبت هذه الصفة مقتنيا في ذلك كله ما أثبتته الشرائع عامة ، وشريعة الإسلام خاصة ومتبعا في ذلك ما ورد به الكتاب والسنة وما أثر عن الصحابة^(٢) والتابعين وأئمة الدين ، فإن (... كتب أهل الآثار مملوءة بالنقل عن السلف والأئمة لما يوافق قول أهل الإثبات ، ولم ينقل عن أحد منهم حرف واحد صحيح يوافق قول النفاة ...) (٣)

وبناء على هذا ، فإن الإمام ابن تيمية يقرر بطلان حجج النفاة وفساد أقوالهم ، لأنها تعارض ما ورد به الكتاب والسنة ، وتعارض ما أثر عن الصحابة والتابعين ، وأئمة الدين الأربعة الذين أثبتوا علو الله على عباده ، فوق سماواته ، بائنا من مخلوقاته .

ويؤكد - رحمه الله - إجماع الشرائع الثلاث على إثبات العلو وإجماع الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة ، وإجماع ذوي النفوس السليمة والطر المستقيمة من أهل الحديث والسنة على إثبات علو الله على خلقه

وينتهي الإمام ابن تيمية بعد ذكر نعوص السلف من الصحابة والتابعين . وأئمة المذاهب الأربعة إلى أنه قد أجمع من يعتد باجماعه على إثبات العلو لله - سبحانه - مقررًا - رحمه الله - بناء على ذلك الإجماع تهافت ما ذهب إليه الرازي وتساقط قوله الذي زعم فيـــــــــــــــــه :

- (١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ .
(٢) أورد شيخ الإسلام ابن تيمية نعوصا كثيرة تؤكد أن مذهب السلف والتابعين ، وأئمة الدين الأربعة ، هو إثبات العلو لله - سبحانه - وأسهب في نقل نعوصهم في هذا الشأن .
راجع : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٥٠ - ٢٦٥ .
(٣) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٦٦

بأن نفي العلو أمر أطبق عليه جمع غفير من المسلمين ، ولم يخالف فيه سوى الحنابلة والكرامية .

وقد استرسل الرازي في خطئه منكرا إقرار العباد - بفطرتهم - بأن الله فوق عباده وأنه مبين لها زاعما أنه لو كانت البديهة تقضي بإثبات العلو (... لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره ، وهم ما سوى الحنابلة والكرامية ...) (١)

وقد نسب شيخ الإسلام ابن تيمية هذه الدعوى ، ودلل على فسادها مبينا أن الأمر بعكس ما زعمه الرازي من نفي العلو ، بل الصحيح الثابت عن الرسل ، وعن السلف والأئمة الأربعة هو إثبات العلو لله سبحانه . فاعتقاد العلو هو الذي ورد به الكتاب والسنة ، وهو المنقول عن الأنبياء والمرسلين ، وهو المأثور عن الصحابة والتابعين ، وأئمة الدين ، وهو الأمر الذي تنقاد إليه النفوس المستقيمة وتتجه إليه ببديهيته وفطرتها التي فطرها الله عليها .

وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يزعم الرازي - ومن وافقه - أن إثبات علو الله على خلقه لم يقل به إلا الكرامية والحنابلة . (٢)

والحق أن الرازي افترى في هذه المسألة افتراء بينا ، وقال على الله شظا ، متجاهلا أن إثبات العلو أمر قد ورد به القرآن المبين وسنة الرسول الأمين ، وهو المنقول عن الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة . وهو الأمر الذي يقر به العباد بفطرتهم ، فالإعتراف بعلو الله على خلقه أمر بديهي فطري .

وأما نفي علو الله على خلقه - الذي تردى فيه الرازي وغيره - فهو بدعة في الدين ومجانبة لهدى المرسلين ، ومناقض لبديهيات العقول

(١) الأربعين في أصول الدين ، للرازي ، ص ١٠٦ .

(٢) راجع : الأربعين في أصول الدين ، للرازي ، ص ١٠٦ . وأساس التقديس

للرازي ، ص ٦ - ٨ .

ومعارض لما تقتضيه دواعي الفطر السليمه .

وقد أجمع المسلمون على أن الله فوق عباده ، وهو العلي الأعلى ولم يخالف في ذلك سوى الجهميه ، ومن وافقهم على بدعتهم ، وتلقوا نفي علوه - سبحانه - عنهم . فنفيهم للعلو مخالفة لما ورد في الكتاب والسنة ، وبدعة كسائر البدع التي تردوا فيها . ورؤجوها على من اغتر بها من المسلمين .

وسموا باطلهم الذي تواطوا عليه إجماعا ، وما إجماع الجهمية والمعتزلة ، ومتاخري الأشعرية ، بإجماع يعتد به في أصول الدين .

فهذا الإجماع على نفي العلو - الذي زعم الرازي أنه قد أطبق عليه جمع عظيم من المسلمين ، هو إجماع من انحرفت فطرتهم من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من أهل البدع والأهواء الذين استزلتهم شبه العقول وضلالات الأوهام حتى أودت بهم إلى الوقوع فيما يعارض ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة .

وأما ما ذكره الرازي من إثبات العلو لو كان بديهيًا ، لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره ، وهم ما سوى الحنابلة والكرامية فهو اعتراض فاسد مخالف للكتاب والسنة . ومخالف لما أثر عن الصحابة والتابعين ، وأئمة المذاهب الأربعة الذين يمتنع اجتماعهم على فلاله ويستحيل اطباقهم على جحد العلوم البديهية .

وكذلك اعتراضه هذا " ... معارض بما هو أبلغ منه ، فإن الجموع الكثيرة يقولون إنهم يجحدون في أنفسهم عند الضرورة معنى بطلب العلو في توجه قلوبهم إلى الله ودعائه ، وأنه يمتنع في عقولهم وجود موجود لداخل العالم ولا خارجه ، وأن هذا معلوم لهم بالضرورة ، فإن امتنع اتفاق الجمع العظيم على مخالفة البديهية ، فتجب الحجة المثبتة فيبطل نقيضها ، وإن لم تمتنع بطلت حجة النفاه ، فيثبت بطلانها على التقديرين (١)

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٧٢ .

ويمضي الإمام ابن تيمية قدما في دحض شبهة الرازي وسائر نفاة العلو : مبيناً أن تواطؤهم على البدعة ، لا يعد سندا معتبرا بحيث يتخذ الرازي دليلا يؤيد بدعته ، ويردّها . فأثبت العلو أمر بديهي فطري ضروري ، وإن كان المعتزلة والأشاعرة قد أجمعوا على نفيه وإنكاره فليس غريبا أن يحدد نفاة العلو الضروريات وينكر الجهمية والمعتزلة بعض البديهيات ، فقد جحد المعتزلة والأشاعرة - على اختلاف بينهم كثيرا من الضروريات ، وكابروا بدائش العقول ، فخطأهم العقلاء ممن اتباعهم في تلك الأقوال وشنعوا عليهم قبل أن يخطئهم مخالفوهم من سائر المسلمين " ... فإنه ما من طائفة من طوائف الغلال - وإن كثرت - إلا وهي مجتمعة على جحد بعض العلوم الضرورية ... " (١)

ولا بعد أن يجمع المعتزلة والأشاعرة على إنكار علو الله على خلقه معارضين بذلك نعوص الكتاب والسنة ، ومعرضين عما يجدونه في قرارة نفوسهم من الإعراف بالعلو ، كل ذلك يجدونه ظلماً وعلوا ، أو يشبهة وتقليد ، فيكون نفيتهم لعلو الله على خلقه - والحالة هذه - جحدا لبعض العلوم الضرورية البديهية . وقد أكد هذا المعنى بقوله : " ... ما من طائفة من طوائف الكلام والفلسفة ، إلا وجمهور الناس يقولون : إنهم جحدوا العلوم الضرورية ... "

فالقائلون بأن الممكن قد يترجح أحد طرفيه بلا مرجح من القادر أو غيره ، يقول جمهور العقلاء إنهم جحدوا العلوم الضرورية ... ، - والقائلون بأن الكلام هو معنى واحد (٢) : هو الأمر بكل ما أمر به والخبر عن كل ما أخبر به ، وأنه إن عبّر عنه بالعربية كان هو القرآن وإن عبّر عنه بالعبرية كان هو التوراه ، يقول جمهور العقلاء إنهم جحدوا العلم الضروري .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٦٨ .

(٢) يشير ابن تيمية إلى قول الأشعرية : بأن الكلام معنى قائم بالنفس وفساد مذهبه في كلام الله تعالى .

- والقائلون بأن كل موجود يجوز أن تتعلق به الإدراكات الخمسة وأن الصوت^(١) يرى ، والطعم يسمع ، واللون يشم ، يقول جمهورهم - العقلاء : إنهم خالفوا العلم الضروري .

- والقائلون بأنه يحدث إرادة لا في محل^(٢) ، يقول جمهورهم العقلاء : إن فساد قولهم هذا معلوم بالضرورة ، ومثـل هذا إذا تتبعناه كثير .

فوجود الأقوال التي يقول جمهور الناس . إنها معلومة الفساد بالضرورة في قول طوائف كثيرة من الناس ، أكثر من أن تستوعب ، فكيف يقال : لا يجوز إطباق الجمع الكثير على إنكار ما علم بالبديهة^(٣) .

وينتهي الإمام ابن تيمية من هذا كله إلى أن المعتزلة والأشاعرة ومن وافقهم على نفي العلوق قد تواطوا على بدعة ضالة مغلقة متنعكة لما جاء به المرسلون ، وتخالف ما كان عليه الصحابة والتابعون والأئمة الأربعة ، وتعاند داعي الفطرة السليمة : التي تتجه في دعائهم - تلقائيا - إلى العلو . وما كان لهذه البدعة ، وأمثالها أن تتقبلها نفوس المسلمين ، وفيهم كتاب الله وسنة رسوله ، وما كان لها أن تنتشر هذا الانتشار ، ويكتب لها هذا الذيوع ، لولا أن المتكلمين روجوا هذه البدعة على أقدام المسلمين ، وملكوا في نشرها كل وسيلة تؤيد باطلهم وتمعدشبهتهم ، حيث أنفقوا كل جهد لإذاعة هذه البدعة ، حتى شبهوا على الناس ولبسوا الحق بالباطل وهم يعلمون .

(١) يشير ابن تيمية هنا إلى بطلان قول الأشعرية في رؤية الله تعالى بالابصار في دار القرار ؛ حيث اشتهوا الرؤية ، ونفوا العلو ، فلزمهم التناقض والحيـر ، حيث أنهم ذهبوا إلى أن المصحح للرؤية ، هو الوجود ، ولهذا قالوا : كل موجود يصح أن يرى ، فلزمهم أن يقولوا : بأن الأصوات يجوز رؤيتها ، لأنها موجودة ، والطعم يسمع ، واللون يشم

(٢) يشير ابن تيمية هنا إلى فساد مذهب طائفة من المعتزلة ، قالت أن إرادة الله ليست قائمة بذاته وإنما هي حادثه لا في محل ، وقد التزموا بهذا القول الشيع ، بسبب تلك المقدمة الفاسدة التي تنص على أن : ((الحوادث به الحوادث ، أو مالا يخلو من الحوادث أو مالا يخلو عن ((الحوادث ، فهو حادث)))

وقد وضحت هذه النقطة بالتفصيل عند مبحث الإرادة ، راجع : ص ٧٠٤ من هذه الرسالة .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٢٦٨ - ٢٧٠ .

فأخذوا يطلقون ألفاظهم المجله التي تحتمل الحقيق والباطل ، وينفرون بألفاظهم المبتدعه المسلمين عن مذهب أهل الإثبات الذين أثبتوا لله ما أثبتته لنفسه وأثبتته له رسوله فأوهموا المسلمين أن إثبات الصفات الخيرية تجسيما وأن إثبات الأفعال الاختيارية يؤدي إلى حدوث الحوادث بذات الله ... وغير ذلك من الشبه التي يفسدون بها الفطر السليمه ، إضافة إلى تلك الألفاظ المجله المشتركه التي اصطالحوا على الخطاب بها ، ونفروا بها المسلمين ، وصرفوهم عن اتباع ما جاء في الكتاب والسنة .

فمن البديهي - والحالة هذه - أن يروّجوا بدعتهم على المسلم الذي لم يتعمس على جدالهم بالباطل الذي يحضون به الحق ، فلا يعرف مقصودهم من تلك الألفاظ المجله التي يلبسون بها على الناس . فإذا قالوا - مثلا - إن الله منزّه عن الحد والحيز والجهة ؛ لأن الله لا يحصره شيء من خلقه ، ولا يحيط به شيء من مخلوقاته ، قبل هذه العبارة على ظاهرها ، ووافقتهم على قولهم غافلا عما كانوا يرمسون إليه من باطل يعارض الكتاب والسنة ، ذلك أنهم يهدفون من وراء تلك الألفاظ نفي علو الله على خلقه .

وقد بيّن الإمام ابن تيميه هذا المعنى ، ونبّه إليه ، فرأيت أن اثبت كلامه لنبل مساقه ، وحسن اتساقه حيث قال - رحمه الله - ((... وكانت المعتزله تقول : إن الله منزّه عن الأعراض والأبصار والحوادث والحدود ، ومقصودهم نفي الصفات ، ونفي الأفعال ، ونفي مباينته للخلق ، وعلوه على العرش .

وكانوا يعبرون عن مذاهب أهل الإثبات - أهل السنة - بالعبارات المجله التي تشعّر الناس بفساد المذهب فإنهم إذا قالوا إن الله منزّه عن الحدود ، والأحياز ، والجهات ، أوهموا الناس

أن مقصودهم بذلك أنه لاتحصره المخلوقات ، ولاتحوزه المهنوعات ، وهذا المعنى صحيح ومقصودهم أنه ليس مباينا للخلق ولا منفصلا عنه ، وأنسبه ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش إله ، وأن محمدا لم يعبرج به إليه ، ولم ينزل منه شيء ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا يتقرب إليه ، ولا يتقرب إلى شيء ، ولا ترفع إليه الأيدي في الدعاء لأغيره ونحو ذلك من معاني الجهميه ...)) (١)

ونستخلص من هذا النص الذي أورده الإمام ابن تيميه ويرم في تحليله أن أهل البدع والأهواء ونفاة الصفات قد اطلقوا على ألفاظ مجمله مشتركة تحتل الحق والباطل ، وهم كثيرا ما قعدوا من وراء اطلاقها في النفي أو الإثبات معنى فاسدا . ويهدفون من تلك الألفاظ نفي صفات الله أو نفي بعضها .

ولمكان هذا الأمر ، وعظيم خطورته فإن ابن تيميه يحذر المسلمين من شبه المغلين ، واصطلاحات المتكلمين وألفاظهم ؛ لأن تلك الألفاظ التي اصطلح عليها نفاة الصفات من المتكلمين ، هي ألفاظ مبتدعه مجمله عرصة للحق والباطل ، وفيها اشتراك ، وإجمال ، وإبهام شأنها شأن غيرها من الألفاظ الاصطلاحية ، فليس كل من استعملها قصد بها المعنى الذي وقعت له في أهل اللغة ، بل ربما قعدوا من إطلاقها معاني أخرى تخالف ما جاء به الكتاب والسنة ، فنجد أن النفاة يطلقون لفظ الجهة وغيره ، وينفون به حقا وباطلا ، ويلزمون من أثبتها بلوازم تلزم المخلوق ، ويتنزه عنها الخالق سبحانه ، وربما نسبوا لمن أثبتها أقوالا هو منها بريء ، وكذلك بعض من أثبتها أدخل في هذا اللفظ معنى باطلا لا يليق بجلال الله وعظمته لمخالفته لما ورد في الكتاب والسنة من تنزيه الباري وتقديسه عن صفات المخلوقات

(١) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٦٠

وسمات المحدثات ؛ فليس لأحد أن يعف الله إلا بما وصف به نفسه ،
ووصفه به رسوله ، ولا ينفي عنه - سبحانه - إلا مانغاه عن نفسه
ونغاه عنه رسوله ((ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)) فالأولي
الإتباع وترك الابتداع .

يقول شيخ الإسلام - رحمه الله - في هذا المقام : ((....
والواجب على المسلمين أن يتلقوا الأقوال الشابتة من الرسول بالتصديق
والقبول مطلقا في النفي والإثبات .

وأما الألفاظ التي تنازع فيها أهل الكلام ، فلا تتلقا
بتعديق ولا تكذيب حتى يعرف مراد المتكلم بها ، فإن وافق ما قاله
الرسول كان من القول المقبول ، وإلا كان من المردود ، ولا يكون ما وافق
قول الرسول مخالفا للعقل العريخ أبدا ، كما لا يكون ما خالف قوله
مؤيدا ببرهان العقل أبدا)) (١) .

وبناء على هذا المنهج الذي رسمه الإمام ابن تيميه من
أجل أن يكون ضابطا لتلك الألفاظ التي أحدثها المتكلمون ، واصطلحوا
على الخطاب بها فيما يتعلق بصفات الله ، فإنه يجب أن نعبر في
باب الصفات بالفاظ الكتاب والسنة ؛ لأن نعوض الكتاب والسنة قد
بينت جميع المعاني التي تنازع فيها الناس دقيقتها وجليلها ، وقد
أشتملت على ألفاظ صحيحة واضحة ليس فيها لبس ولا غموض وليس في
شيء منها ألفاظ ولا أحاجي ، فهي سالمة من المعاني الفاسدة التي
أشتملت عليها ألفاظ المتكلمين وتوهمتها عقولهم ، فلا ينبغي في
هذا الباب - أعني باب الصفات - أن نتجاوز الألفاظ الشرعية
كيلا ينفي معنى صحيح أو يثبت معنى فاسد .

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيميه ، ج ٥ ، ص ٥٨ .

وعلي ضوء هذا المنهج الذي اتسم بالحيطة ، والدقة فــــي
انتقاء الألفاظ سار شيخ الإسلام - رحمه الله - في التعبير عن عــــو
الله بلفظ الجهة . وقد فعل المراد بهذا اللفظ ووضحه ، فنفســــي
ماشتمل عليه من معنى فاسد يتنزه الله عنه ، وأثبت المعني الصواب
الذي يوافق ماورد به الكتاب والسنة ، مــــن إثبات علو الله عــــي
خلقه ومباينته لمن سواه اتباعا لما جاء في الكتاب والسنة ، ورغبة
في تحري الحق والصواب ، لاسيما في هذه المسألة ونحوها من المسائل
التي كثر فيها زلل المتكلمين واضطرابهم ، ومجانبتهم لمنهــــج
الحق والسداد .

فهو يرى بــــ رحمه الله - ((... أن لفظ الجهة لفظ مجمل ، فإن الناطقين
به من أهل الكلام والفلسفة ، قد يريدون بلفظ ((الجهة)) أــــرا
وجوديّا : إما جسما ، وإما عرضا في جسم .

وقد يريدون بلفظ ((الجهة)) ما يكون معدوما كــــا وراء
الموجودات .

فقول القائل : ((إن الحق في جهة)) :-

- إن أراد به ما هو موجود مباين له ، فلا موجود مباين له إلا مخلوقاته
فإذا كان مباينا لمخلوقاته فكيف تكون محتويه عليه ؟

- وإن أراد بالجهة ما فوق العالم ، فلا ريب أن الله فوق العالم ، وليس
هناك إلا هو وحده وليس فوق المخلوقات إلا خالقها ، هو العــــي
الأعلى ...)) (١)

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيميه ، ج ٥ ، ص ٥٨ ، ٥٩ ؛ ثم
انظر مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٣ ، ص ٤١ ، ٤٢ .

وقد جاهد شيخ الإسلام - رحمه الله - أصحاب الفرق الضالـه في هذه المسألة وجادلهم ، وقد حفظت لنا مصنفاته تلك المناظـرات حيث نجده يترك لنا هذا النص الذي يؤكد فيه ماضى ويزيد المعنى وضوحا وتفصيلا حيث قال :

((...)) وقد قدمنا فيما مضى أن لفظ الجهة يراد به أمر موجود ، وأمر معدوم . - فمن قال إنه فوق العالم كله لم يقل إنه في جهة موجـوده ؛ إلا أن يراد بالجهة العرش ويراد بكونه فيها أنه عليها : كما قيل : إنه في السماء أي على السماء ، وعلى هذا التقدير فإذا كان فوق الموجودات كلها وهو غني عنها لم يكن عنده جهة وجوديه يكون فيهما فضلا عن أن يحتاج إليها .

وإن أريد بالجهة ما فوق العالم فذاك ليس بشيء ، ولا هو أمر وجودي ؛ حتى يقال : إنه محتاج إليه أو غير محتاج إليه ، وهؤلاء أخذوا لفظ الجهة بالاشتراك وتوهموا وأوهموا إذا كان في جهة كان في شيء غيره كما يكون الإنسان في بيته ثم رتبوا على ذلك أنه يكون محتاجا إلى غيره والله - تعالى - غني عن كل ماسـواه وهذه مقدمات كلها باطله ((١) .

ويبين شيخ الإسلام - رحمه الله - أن لفظ الجهة لم يـرد في الكتاب والسنة نفيه ، ولا إثباته ؛ بل الذي جاء به الكتاب العظيم وسنة الرسول الكريم هو إثبات العلو ، والاستواء ، وأنه فوق عباده - يعمد إليه الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه .

ولما كان لفظ الجهة من الألفاظ المبتدعه التي لم يـرد في الكتاب والسنة نفيها أو إثباتها وإنما هي من ألفاظ المتكلمين

(١) منهاج السنة ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٢٦٤ .

التي اطلقوا علي نفيها ليُدْرَجوا تحت هذا النفي بدعة من بدعهم
التي انزلقوا فيها ، فينفون أمرا ورد به القرآن والسنة : ألا وهو
مسألة علو الله على خلقه ، فإن شيخ الإسلام - رحمه الله - يرى أن لفظ
الجهة ونحوه من الألفاظ المحدثه لاتطلق فيما يتعلق بصفات الله
حتى ينظر في مقعود قائلها :

- فإن كان معنى صحيحا يوافق ما جاء في الكتاب والسنة قبل ، لكن
ينبغي التعبير عن ذلك المعنى بلفظ النصوص الشرعيه ، وعدم التعويل
على استعمال تلك الألفاظ المجله في باب الصفات ، ويفضل عدم اللجوء
إلى مثل هذه الألفاظ المجله إلا عند الحاجة : كأن يكون الخطاب
مع من لايتم فهمه - لمثل هذه المسائل - إلا بخطابه بتلك الألفاظ
مع التنبيه على القرائن التي تبين المراد وتوضحه .

- وأما إن كان المعنى الذي يريد بهذا اللفظ معنى باطلا مخالفا لما جاء
في الكتاب والسنة ، أبطل المعنى الفاسد ، ومنع القول به ، ويبين
المعنى الصواب الذي قد يشتمل عليه هذا اللفظ .

ويرى شيخ الإسلام أن هذا هو المنهج الصواب لما كان عليه
السلف والأئمة ؛ ولهذا يقول بعد أن حكى بدع المبتدعة في الصفات
((وأما السلف والأئمة فلم يدخلوا مع طائفة من الطوائف فيمــــا
ابتدعوه من نفي أو إثبات ؛ بل اعتمدوا بالكتاب والسنة ، ورأوا ذلك
هو الصواب لمريح العقل ؛ فجعلوا كل لفظ جاء به الكتاب والسنة
من أسماء وصفاته ، حقا يجب الإيمان به وإن لم تعرف حقيقة معناه ،
وكل لفظ أحدثه الناس فأثبتته قوم ونفاه آخرون فليس علينا أن نطلق
إثباته ولا نفيه حتى نفهم مراد المتكلم :-

- فإن كان مراده حقا موافقا لما جاءت به الرسل والكتاب والسنة

من نفي أو إثبات قلنا به .

- وإن كان (أي مراده) باطلا مخالفا لما جاء به الكتاب والسنة
من نفي أو إثبات منعنا القول به ؛ .

ورأوا أن الطريقة التي جاء بها القرآن هي الطريقة الموافقة
للمريح المعقول ، وصحيح المنقول وهي طريقة الأنبياء والمرسلين .
وأن الرسل ملوات الله عليهم جاءوا بنفي مجمل وإثباتات
مفعل ؛ ولهذا قال سبحانه وتعالى (سبحانه ربك رب العزة عما يصفون
وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين) فسبح نفسه عما وصفه به
المخالفون للرسل ، وسلم على المرسلين لسلامة ما قالوه من النسيق
والعيب ، وطريقة الرسل هي ما جاء بها القرآن ، والله - تعالى - في
القرآن يثبت الصفات على وجه التفصيل وينفي عنه - على طريق -
الاجمال - التشبيه والتمثيل ((١) .

ونجد أن شيخ الاسلام ابن تيميه يطبق هذا المنهج تطبيقا
عمليا على مسألتنا هذه ، أعني على لفظ الجهة حيث يرى - رحمه الله -
أنه إذا ((قال قوم : إن الله في جهة أو حيز ، وقال قوم : إن الله
ليس في جهة ولا حيز ، استغنى عن كل واحد من القائلين عن مراده ؛ فإن
لفظ الجهة والحيز فيه إجمال واشتراك . فيقولون : ما ثم موجود إلا
الخالق والمخلوق ، والله - تعالى - منزّه بائن عن مخلوقاته ؛ فإنّه
- سبحانه خلق المخلوقات بائنة عنه ، متميزه عنه خارجه عن ذاته -
ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته ، ولو
لم يكن مباينا ، لكان إما مداخلها حالاً فيها أو محلا لها ، والله
- تعالى - منزّه عن ذلك .

وأما أن لا يكون مباينا لها ، ولا مداخلها فيكون معدوما
والله - تعالى - منزّه عن ذلك ... ، ... ، فإذا كان
ماثم موجود إلا الخالق والمخلوق ، فالخالق بائن عن المخلوق .

فإذا قال القائل : هو في جهة أو ليس في جهة ؟

قيل له : الجهة أمر موجود أو معدوم ،
- فإن كان أمرا موجودا ؛ ولا موجود إلا الخالق والمخلوق ، والخالق
بائن عن المخلوق ، لم يكن الرب في جهة موجودة مخلوقة .

- وإن كانت الجهة أمرا معدوما بأن يسمى ماوراء العالم جهة ، فإذا
كان الخالق مباينا العالم ، وكان ماوراء العالم جهة مسماه ، وليس
هو شيئا موجودا كان الله في جهة معدومه بهذا الاعتبار .
لكن لافرق بين قول القائل : هو في معدوم ؛ وقوله : ليس في شيء؟
غيره ؛ فإن المعدوم ليس شيئا باتفاق العقلاء .

ولا ريب أن لفظ الجهة يريدون به تاره معنى موجودا ، وتارة
معنى معدوما ، بل المتكلم الواحد يجمع في كلامه بين هذا وهذا ، فإذا
أزيل الإحتمال ظهر حقيقة الأمر .

فإذا قال القائل : لو كان الله في جهة لكانت قديمه معه .
- قيل له : هذا إذا أُريد بالجهة أمر موجود سواه ، فالله ليس في جهة
بهذا الاعتبار .

لكن لافرق بين قول القائل : هو في معدوم ؛ وقوله : ليس في شيء غيره
فإن المعدوم ليس شيئا باتفاق العقلاء .

ولاريب أن لفظ الجهة يريدون به تاره معنى موجودا ، وتاره معنى
معدوما ، بل المتكلم الواحد يجمع في كلامه بين هذا وهذا ، فإذا أزيل الإحتمال
ظهر حقيقة الامر . فإذا قال القائل : لو كان الله في جهة لكانت قديمه معه .
- قيل له : هذا إذا أُريد بالجهة أمر موجود سواه ، فالله ليس في جهة بهذا
الاعتبار . (١)

عنه مماثلة المخلوقات ، ويعلم ان الله ليس كمثله شيء : لا في ذاته ولا في صفاته ، ولا في أفعاله ، فهذا مصيب في اعتقاده موافق لسلف الأمة وأئمتها .

فإن مذهبهم أنهم يعفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله - صلى الله عليه وسلم - من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، فيعلمون أن الله بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وأنه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ، وأنه كلم موسى تكليماً وتعالى للجبل فجعله دكاً هشيماً .

ويعلمون أن الله ليس كمثله شيء في جميع ما وصف به نفسه ، وينزهون الله عن صفات النقص والعيوب ، ويثبتون له صفات الكمال ، ويعلمون أنه ليس له كفواً أحد في شيء من صفات الكمال ((١)

وهكذا رأينا أن الإمام ابن تيمية - أشابه الله الجنة - قد أولى هذه المسألة عناية فائقة فأضفى عليها مزيداً من التحقيق والتدقيق الذي يندر أن نجده عند غيره من العلماء ، وقد فصل لفظة الجهة وحطه ؛ فأزال بذلك التفصيل والتحليل كل التباس وتفصيل ، وظهر الحق وزهق الباطل ((إن الباطل كان زهوقاً)) (٢) .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

(٢) سورة الاسراء ، آية ، (٨١) .

الفصل الرابع

رؤية الله تعالى

وتحت أربعة مباحث :

- المبحث الأول : رؤية الله تعالى - عند المعتزلة والأشاعرة
- المبحث الثاني : رؤية الله عند أهل السنة والجماعة
- المبحث الثالث : رأي ابن رشد في مسألة الرؤية
- المبحث الرابع : رؤية الله عند ابن تيمية

المبحث الأول

رؤية الله تعالى عند المعتزلة والأشاعرة

تعتبر مسألة رؤية الله تعالى في الدار الآخرة من المسائل التي اهتم بها المسلمون اهتماما كبيرا ، وانعرفت إليها همم العلماء بالبحوث والمناظرة ، ودرسوها دراسة عميقة وافيه ؛ لأن القرآن قد نصّ عليها . وقررها في أكثر من آية ؛ قال تعالى :-

﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ (١)

وقال تعالى : ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ (٢)

وقال تعالى في شأن الكفار ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ (٣)

ورؤية المؤمنين لربهم بالأبصار في دار القرار أصل من أصول السديد التي جاء بها الكتاب والسنة .

وقد آمن بها الصحابة والتابعون (٤) ، شأنها في ذلك شأن مسائل العقيدة الأخرى . ثم اقتضى الأئمة الأربعة منهج الصحابة والتابعين ، فأثبتوا رؤية الله في الدار الآخرة . وقد روى اللالكائي بسنده عن ابن وهب قال : ((سمعت مالك بن أنس يقول : الناظرون ينظرون إلى الله - عز وجل - يوم

(١) سورة القيامة ، آية ، (٢٢ ، ٢٣) .

(٢) سورة يونس ، آية ، (٢٦) .

(٣) سورة المطففين ، آية ، (١٥) .

(٤) ذكر أبو القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي (ت٤١٨هـ) في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة : ما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الدين في تفسير بعض آيات الكتاب المبين التي تدل على أن المؤمنين يرون ربهم - عز وجل - يوم القيامة بأبصارهم ، راجع : شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ، للالكائي ، ج٣ ، ص ٤٥٤ - ٤٦٩ . تحقيق =

القيامة بأعينهم)) (١) .

وروى بسنده عن الربيع بن سليمان قال : ((حضرت محمد بن إدريس الشافعي وقد جاءتته رقعة من الصعيد فيها ماتقول : في قول الله - تبارك وتعالى - (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) .

قال الشافعي : فلما حببوا هؤلاء في السخط ، كان في هذا دليل على أنهم يرونه في الرضا .

قال الربيع : قلت : يا أبا عبد الله وبه تقول ؟
قال : نعم ، وبه أدين الله)) (٢)

وروى بسنده عن حنبل قال :

قلت لأبي عبد الله - يعني أحمد - في الرؤية .

قال : أحاديث صحاح نؤمن بها ونقر ، وكلما روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بأسنيد جيّد نؤمن به ونقر)) (٣)

وعلى الرغم من أن نصوص الكتاب والسنة الصحيحة وأقوال الصحابة

= د. احمد سعد حمدان .

وقد ذكر ماروي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وعن الصحابة والتابعين في رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة . راجع : المصدر نفسه .

ج ٣ ، ص ٤٧٠ ، ٥١١ .

(١) نفس المصدر ، ج ٣ ، ص ٥٠١ ، الأثر رقم ٨٧٠ .

ورواه الآجري في الشريعة ، ص ٢٥٤ . وذكره الحافظ عبد الغني المقدسي الحنبلي (٦٠٠هـ) في عقيدته .

- مطبوع ضمن المجموعة العلمية السعودية - من درر علماء السلف ص ٣١ تحقيق الشيخ عبد الله بن محمد بن حميد رحمه الله

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ، للالكائي ، ج ٣ ، ص ٥٠٥-٥٠٦ ، الأثر رقم ٨٨٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٥٠٧ ، الأثر رقم ٨٨٩ .

والتابعين والأئمة الأربعة تثبت رؤية المؤمنين لربهم بالأبصار في السدار الآخرة إثباتا صريحا لا يقبل التحريف أو التأويل ، إلا أنه قد نبتت فـي الأمة طوائف تنكرها ، فتحرف الآيات التي جاءت بها وترد الأحاديث السـوارده بإثباتها .

ونفاتهاهم : الخوارج ، والمعتزلة ، وبعض المرجئة .

ذكر الأشعري أنه قد : ((اختلفت المرجئة في الرؤية على مقالتين :

- فمنهم من مال في ذلك إلى قول المعتزلة ، ونفى أن يرى الباري بالأبصار .
- وقالت الفرقة الثانية : منهم إن الله يرى بالأبصار في الآخرة (((١)

وقد أضاف صاحب شرح الطحاوية على ما ذكره الأشعري فزاد ((الإمامية)) وأدرجهم ضمن نفاة الرؤية حين قال : ((المخالف في الرؤية الجهمية ————— والمعتزلة ، ومن تبعهم من الخوارج والإمامية)) (٢) .

ويؤكد الإمام ابن تيمية هذا المعنى بقوله ((... ولهذا قاتل المسلمون — أيضا — ((الرافضة)) ... ، ... ، وهم الذين يكفرون جماهير المسلمين ، مثل الخلفاء الثلاثة وغيرهم . ويزعمون أنهم هم المؤمنون ومن سواهم كافر ، ويكفرون من يقول : إن الله يرى في الآخرة)) (٣) .

ونستخلص مما سبق ، أن بعض الشيعة قد تردى في القول بنفي الرؤية — رغم — أن المشهور عنهم إثبات الصفات ، بل الغلو في الإثبات إلى حـسد التجسيم والتشبيه .

(١) مقالات الإسلاميين ، للأشعري ، ص ١٥٣ ، ط . الثالثة بعناية هلموت ريتز .
 (٢) شرح العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز ، ص ٢٠٤ .
 (٣) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٢٨٢ .

وقد سرى إليهم نفي الرؤية عن طريق المعتزلة ، وليس ذلك ببعيد ؛
ذلك بأنه من تأمل في آراء الشيعة يرى أن التشيع قد كان وكرا عشعشت
فيه أفكار عجيبة وعقائد غريبة ، تخالف الكتاب والسنة ، فقد سرى إليهم
التشبيه والتجسيم والقول بعصمة الأئمة ، والرجعة ، والتقية ؛ وأخيرا
نفي الصفات وإنكار رؤية الله متأثرين في هذا بمذهب المعتزلة .

نعم إن البون شاسع بين مذهب المعتزلة في صفات الله ، وبين
الشيعة الذين اشتهر عنهم القول بالتشبيه والتجسيم ؛ إلا أن الظروف السياسية
والاجتماعية مالبثت أن جذبت الشيعة المتأخرين إلى أحضان مذهب الاعتزال في
زمن معتزلة بني بويه ، فاعتنقوا كثيرا من آراء المعتزلة ومنها نفى
الصفات ، وإنكار رؤية الله بالأبصار في الآخرة .

وقد أثبت الشهرستاني ذلك بقوله ((... وكان التشبيه بالأصل والوضع
في الشيعة ، ... ، ... ، وتمكن الاعتزال فيهم لما رأوا أن ذلك
أقرب إلى المعقول ، وأبعد عن التشبيه والحلول ...)) (١) .

وقال : ((وكانوا في الأول على مذهب أئمتهم في الأصول ، ثم لما
اختلفت الروايات عن أئمتهم ، وتمادى الزمان إختارت كل فرقة منهم طريقة .
فصارت الإمامية بعضها معتزلة ، ... ، ... ، ومن ضل الطريق
وتاه لم يبال الله به في أي واد هلك)) (٢) .

وقد حدث هذا التحول العظيم في تاريخ عقيدة الشيعة في عهد دولسنة
بني بويه ، وعلى وجه أدق في فترة وزارة صاحب بن عباد (٣) الذي كان

(١) الملل والنحل ، للشهرستاني ، ج ١ ، ص ١٧٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ١٦٥ .

(٣) هو اسماعيل بن عباد بن عباس صاحب أبو القاسم الطالقاني . ولد في
دى القعدة سنة ست وعشرين وثلاثمائة (٥٢٢٦هـ) ووزر لمؤيد الدولة أبي
منصور بويه ، توفي في الرابع والعشرين من صفر سنة خمس وثمانين
وثلاثمائة (٥٢٨٥هـ) . وقال ياقوت الحموي في معجم الأدباء : ((وكان =

((مشتهرا بمذهب المعتزلة داعية إليه)) (١)

وهكذا استخدم هذا الوزير نفوذ السلطة ، وجاء الوزارة لنشر مذهب الإعتزال ، والدعوة إليه فاستقطب الشيعة إلى مذهب الإعتزال .

وقد حدد المقرئى تلك الفترة التي انتكس فيها الشيعة إلى مذهب المعتزلة حين قال : ((فلما قامت دولة بني بويه ببغداد في سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة (٣٣٤هـ) ، واستمروا إلى سنة سبع وثلاثين وأربعمائة (٤٣٧هـ) وأظهروا مذهب التشيع ، وقويت بهم الشيعة ... ، ... ، وكثرت ببغداد الفتن بين الشيعة والسنية ، وجهروا في الآذان بحج على خير العمل في الكرخ وفشا مذهب الإعتزال بالعراق وخراسان وماوراء النهر ، وذهب إليه جماعته من مشاهير الفقهاء)) (٢) .

= أبوه عباديكنى بالحسن ، وكان من أهل العلم ، ... ، ... ، ... ، وصنف كتابا في أحكام القرآن ، نعره فيه الإعتزال وجود فيه)) .
معجم الأدباء ، لياقوت الحموي ، ج ٦ ، ص ١٧٢ .
وانظر ترجمة صاحب بن عباد في : لسان الميزان ، لابن حجر ، ج ١ ، ص ٤١٣ - ٤١٤ - الطبعة الأولى - دائرة المعارف بالهند ١٣٢٩هـ ومعجم الأدباء لياقوت الحموي ، ج ٦ ، ص ١٧٠ .
(١) لسان الميزان ، لابن حجر ، ج ١ ص ٤١٣-٤١٤ . ط . الأولى .

(٢) الخطط المقرئية ، - أحمد بن علي بن عبد القادر المقرئ -
ج ٣ ، ص ٣١٢ - (ط . دار العرفان) لبنان .

ولما كان شيخ الإسلام ابن تيمية معتنيا بدراسة الفرق الإسلامية والرد على أهل الأهواء والبدع ، خبيرا بأصول الفرق وآرائها . لم يفتـرحه الله - أن يسجل لنا هذا الحدث الهام ، ويؤرخ له تاريخا دقيقا بين فيه أن ((الرافضة القدماء لم يكونوا جهمية ؛ بل كانوا مشتبـة للمفـات وغالبهم يصرح بلفظ الجسم ، وغير ذلك ، . . . ، . . . ،

والجهمية لم يكونوا رافضة؛ بل كان الاعتزال فاشيا فيهم ، والمعتزلة كانوا ضد الرافضة وهم إلى النصب أقرب ، فإن الاعتزال حدث من البصرة والرفض حدث من الكوفيين ، والتشيع كثر في الكوفة وأهل البصرة كانوا بالخذ ، فلما كان بعد زمن البخاري من عهد بني بويه الديلم فشـا في الرافضة التجهم ، وأكثر أصول المعتزلة . . .)) (١) .

أريد أن أنتهي من ذلك كله إلى أن متاخري الشيعة قد تأثـروا بالمعتزلة ، فتلقفوا عنهم كثيرا من آرائهم واندمج التشيع في الاعتزال والعكس ، وقد ثبت ذلك شـوتا قاطعا لا يتخلله أدنى شك .

وقد حفظت لنا كتب التاريخ ، ومصنفات الفرق الإسلامية قديما وحديثا (٢) ما ثبت صحة هذا الرأي ، ويقرر أن متاخري الشيعة قد تأثـروا تأثرا بالغا بأراء المعتزلة وعقيدتهم .

وهذا يفسر لنا سبب نفي الشيعة للمفـات ، وإنكارهم لرؤية الله بالأبصار في الدار الآخرة .

(١) الرسالة التـيئة ، لابن تيمية - طبعت ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية ، ج ٥ ، ص ٣٥ . (في مصر - القاهرة - سنة ١٣٢٩هـ) ط . كردستان العلمية) .

(٢) ذهب إلى هذا الرأي من المحدثين ، إبراهيم مذكور - راجع : في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيق ، ج ١ ، ص ٦٣ . وراجع : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، علي سامي النشار ، ج ٢ ، ص ٢١٨ ، ٢١٩ .

وقد تحمّل لنا من العرض السابق أن نفاة الرؤية هم الخوارج ،
والمعتزلة ، وبعض المرجئة وبعض الشيعة ، أو متأخري الشيعة بعبارة أدق .

وهكذا نجد أن مسألة رؤية المؤمنين لربهم في الدار الآخرة بقدر
ما اتفق المسلمون الأول على إثباتها ، والإيمان بوقوعها ، بقدر ما صارت
عند بعض المتأخرين من المسلمين محل نزاع ، ومثار خلاف ، ولكن مما يعزى
النفس ، ويبعث الأمل أن هذا الخلاف لم يحدث إلا بعد افتراق الأمة ، وانتشار
البدع ، وتشعب الأهواء .

وعلى الرغم من أن نصوص الكتاب والسنة ، وأقوال الصحابة والتابعين
وأئمة الدين صريحة في إثبات رؤية الله في الدار الآخرة ؛ إلا أن بعض
المسلمين قد ذهبوا إلى نفيها بينما أثبتها الآخرون متبعين في ذلك أدلة
الشرع وبراهينه .

وقد اشتد الخلاف فيها بين أهل الإثبات والنفاة ، حتى بلغ النزاع
بينهم حولها إلى حد التكفير أحيانا .

فالمعتزلة نفوا رؤية الله بالأبصار في الدار الآخرة ؛ ذلك بأنهم
سلكوا في الاستدلال على وجود الله تلك الطريقة المبتدعة في الدين - وهي
طريقة حدوث الجواهر والأعراض - والتزموا بسبب (٢) هذه الطريقة نفي علو
الله على خلقه ، ونفي الجسمية ؛ لأن الأجسام حادثة ؛ فالله منزّه عن
الجسمية والمكان . وبناء على ذلك كله ، نفوا رؤية الله بالأبصار
لارتباطها عندهم بمسألة الجسمية وعلو الله على خلقه ، وزعموا
أن ((...)) إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوثه ، وإلى حدوث معنى فيه ، وإلى

(١) سورة القيامة ، آية : (٢٢ ، ٢٣) .

(٢) يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مؤيدا هذا المعنى : ((...)) وأصل
ما أوقعهم في نفي الصفات والكلام والأفعال ، والقول بخلق القرآن
 وإنكار الرؤية ، والعلو لله على خلقه - هي طريقة حدوث الأعراض =

حدوث معنى فيه ، وإلى تشبيهه بخلقة ... ، ... ، لأن الشئ
إنما يرى إذا كان مقابلا ، أو حالا في المقابل ، وهذه صفات الأجسام ؛
فيجب أن يكون القديم - تعالى - جسما ، وإذا كان جسما يجب أن يكون محدثا
لأن الأجسام لا تخلو عن المعاني المحدثه ، فيؤدي إلى حدوثه ، ... ، ... ،
...

فإذا كان إثبات الرؤية لله - تعالى - يؤدي إلى كل هذه المحالات
فيجب أن ينفي عنه ... (((١) .

وقد تردى المعتزلة في خطأ بالغ عندما أدرجوا مسألة رؤية
الله ضمن ما يجب تنزيه الله عنه وقد تابعهم على ذلك ابن رشد ؛ فإن الله
أدرج مسألة الرؤية في مباحث التنزيه ، وجعلها مما يجب أن ينفي
عن الله .

وهكذا ((... أجمعت المعتزلة على أن الله - سبحانه - لا يرى
بالأبصار ، واختلفت هل يرى بالقلوب ...)) (٢)

ونستخلص من هذا النص أن المعتزلة قد أطبقوا على أن الله لا يرى
بالأبصار إطلاقا ؛ ثم اضطربت أقوالهم - بعد ذلك - في تفسير تلك الرؤية
التي وردت بها نصوص الكتاب والسنة .

= وتركيب الأجسام ، وعنها لزمهم ما خالفوا به الكتاب والسنة والإجماع
في هذا المقام ، مع مخالفتهم للمعقولات الصريحة التي لا تتحمل
النقيض ، فناقضوا العقل والسمع من هذا الوجه ، وصاروا يعادون
من قال بموجب العقل الصريح ، أو بموجب النقل الصحيح .
وهم - وإن كان لهم من نصر بعض الإسلام أقوال صحيحة - فهم فيمينا
خالفوا به السنة سلطوا عليهم وعلى المسلمين أعداء الإسلام : فلا
للإسلام نصروا ، ولا للفلاسفة كسروا ...)) (٣)

(درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٧ ، ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

(١) شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ٢٧٦ .

(٢) مقالات الإسلاميين ، للأشعري ، ص ١٥٧ (ط . الثالثة - عناية ريتز) .

وقد حرفوا معاني تلك النصوص ، وصرفوها عن دلالتها الصحيحة
إلى معاني غريبة ذهبوا إليها ، وحاولوا نصرها بالجدل وشدة المحال .

وعلى الرغم من أن بعض آراء المعتزلة التفصيلية يكتنفها شيء
من الغموض ؛ بسبب فقدان قدر كبير من تراشهم - إلا أنه يمكن لنا
أن نعثر على بعض تلك الآراء في كتب المخالفين لهم - وذلك بشيء من
التثبت والإحتياط .

وقد ترك لنا صاحب المواقف في غرض مناقشته للمعتزلة بياناً
لذلك الاختلاف الذي حصل بينهم حول تفسير تلك الرؤية التي وردت بهـ
النصوص الشرعية :

- فأما أبو الهذيل العلاف فقد فسّر الرؤية بمعنى ((العلم)) (١) وتبعه
في هذا التأويل الفاسد ، والتعريف الظاهر الجبائي (٢) ، وأكثر البصريين (٣) .

(١) ومما يؤكد نسبة هذا الرأي إليه قول القاضي عبد الجبار : ((٠٠٠ وقد
أجاب شيخنا أبو الهذيل عن هذا : بأن الرؤية ههنا بمعنى العلم ٠٠٠))
الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ٢٦٢ (ط ٠ الأولي ١٣٨٤ هـ
مكتبة وهبة) .

(٢) راجع : شرح المواقف ، للجرجاني - الموقف الخامس ، ص ١٨٩ ؛ تحقيق
د . أحمد المهدي .

(٣) لقد اتفق أئمة المعتزلة ، وأتباعهم على أصول جامعة لمذهب الاعتزال
فلا يطلق لفظ معتزلي إلا على من يقول بها ؛ وبعد ذلك يختلفون
في بعض تفصيلات المذهب ؛ ولهذا انقسمت المعتزلة إلى مدرستين
كبيرتين : مدرسة البصرة ، ومدرسة بغداد .

راجع : الملل والنحل ، للشهرستاني ، (دار المعرفة - لبنان
١٤٠٠ هـ) ، ج ١ ، ص ٤٣ - ٤٦ .

وقد ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الرؤية هي العلم والمعرفة
ولهذا عمد إلى تحريف حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - الذي قيل
فيه : (إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر)^(١) تحريفاً ظاهراً
مخالفاً للغة والشرع ؛ حيث قال : (... المراد به سترون ربكم يوم
القيامة ، أي : ستعلمون ربكم يوم القيامة كما تعلمون القمر ليلة
البدر ...)^(٢)

ويؤكد هذا النص في موضع آخر بقوله : (... إن الرؤية في الخبر
بمعنى المعرفة ؛ لأن المراد بقوله : سترون ربكم يوم القيامة ، أي : ستعرفون
ربكم يوم القيامة ، كما تعرفون القمر ليلة البدر ...)^(٣)

ولما صرح المعتزلة بنفي رؤية الله - تعالى - بالأبصار ، رجحوا
إلى الكتاب الحكيم يعرضون عليه نتائج عقولهم : عسى أن يجدوا في بعض
آياته ما يشهد لبدعتهم ، ويؤيد باطلهم .

وعلى الرغم من أن المعتزلة قد أوتوا فصاحة في الخطاب ، وبراعة
في الجدل استعانوا بها على نشر بدعتهم - إلا أن محاولاتهم في الاستدلال
ببعض آيات القرآن على نفي الرؤية ، كانت واهية مصطنعة : بحيث إن من
دقق النظر فيها ، ينكشف له زيفها ، ويجد تكلفاً ظاهراً : يتجلى فسي
اعتمادهم على التعسف في توجيه النصوص كي تخدم وجهة نظرهم ، أو تحريفها
تحريفاً ظاهراً باسم التأويل الفاسد الذي لا يشهد له سياق الآية ، ولا
تخدمه اللغة .

(١) رواه البخاري (كتاب مواقيب الصلاة - باب فضل صلاة العصر) انظر:

فتح الباري ، لابن حجر ، ج ٢ ، ص ٣٣ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، تحقيق د . عبد الكريم

عثمان (ط ١) الأولي ١٣٨٤ هـ - مكتبة وهبة - مصر) ص ٢٧٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٧٢ .

وقد أجهد المعتزله أنفسهم رغبة في الحصول على أدلة من القرآن تعزز ما ذهبوا إليه ؛ فلم يقدموا الحيلة في توجيه بعض الآيات توجيهها يتفق مع قولهم بنفي الرؤية : حيث فهموا من قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ (١) معنى يدل على نفي الرؤية يقول القاضي عبد الجبار :

((... ووجه الدلالة في الآية ، هو : ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قُـرِنَ بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية ، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر (٢) ونجد في ذلك تمدها راجعا إلى ذاته ، وما كان من نفيه تمدها راجعا إلى ذاته كان إثباته نقضا ، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال ...)) (٣) .

ولم يتردد الزمخشري - أيضا - في استخدام هذه الآية ، وجعلها دليلا على نفي الرؤية حين قال عند تفسير هذه الآية : ﴿ ... البصر هو الجوهر اللطيف الذي ركبته الله في حاسة النظر به تدرك المبصرات .

فالمعنى أن الأبصار لاتتعلق به ولاتدركه ؛ لأنه متعال أن يكون مبصرا في ذاته ؛ لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلا ، أو تابعا كأجسام والهيئات ...)) (٤) .

-
- (١) سورة الانعام ، آية ، (١٠٣) .
 - (٢) سيأتي الرد عليه في تحريفه لمعنى هذه الآية ، وسوف أبين وجوه الدلالة الصحيح من الآية ، وأنها ليست حجة للمعتزله على نفسي الرؤية ؛ بل هي حجة عليهم . انظر : ص ١٩٧-١٩٨ من هذه الرسالة .
 - (٣) الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ٢٣٣ .
 - (٤) الكشاف ، للزمخشري ، (دار الفكر - بيروت) ، ج ٢ ، ص ٤١ ؛ وقد تعقبه صاحب ((الإنتصاف فيما تضمنه الكشاف من الإمتزال)) ورد عليه =

وإذا كان أهل السنة والأشاعرة قد استدلوا على وقوع الرؤية للمؤمنين في الدار الآخرة بقوله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ (١) ، فإن عبد الجبار المعتزلي قد أول هذه الآية تأويلاً يوافق مذهب المعتزلة في نفي الرؤية ، وصرف معناها إلى معنى آخر قصد ابتكره وخالف فيه المعنى المتبادر إلى الذهن ، حيث جعل النظر المذكور في الآية بمعنى الإنتظار فيكون ؛ معننى الآية على هذا التأويل الفاسد ((وجوه يومئذ ناضرة لشواب ربها منتظرة)) (٢)

ولعله قد أحس بضعف هذا التأويل ؛ لما فيه من التعسف الظاهر فأردفه بتأويل آخر كي يعزّره ، ويشد من أزره متجاهلاً أن ذلك دليل على الإضطراب ، ومجانبه الصواب . فقال ((إن إلى في الآية - على ما قيل - ليس هو حرف الجر ، ولا حرف البعديه ؛ وإنما هو واحد الاء التي هي النعم ، فكأنه - تعالى - قال : وجوه يومئذ ناضرة الاء ربها منتظرة ونعمة مترقبه)) (٣) .

ومما استدل به المعتزلة على نفي الرؤية - إضافة إلى ما ذكر - قوله

= بقوله :

((... الإدراك عبارة عن الإحاطة ، ومنه " فلما أدركه الغرق " أي أحاط به .

وإننا لمدركون : أي محاط بنا ؛ فالمنفي إذاً عن الأبصار إحاطتها به - عز وعلا - لا مجرد الرؤية (...)) .

الإنتصاف فيما تضمنه الكشف من الإعتزال ، أحمد الاسكندري - مطبوع على الكشف - ج ٢ ، ص ٤١ ، ٤٢ .

(١) سورة القيامة ، آية ، (٢٢ ، ٢٣) .

(٢) انظر : شرح الأصول الخمسة ، عبد الجبار الهمداني ، ص ٢٤٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٤٦ .

تعالى * لن تراني * (١)

وقد ذهب الزمخشري في تفسيره إلى الاستدلال بهذه الآية بانياً كلامه على معنى متكلف ظاهر الفساد وهو أن هناك فرقاً بين النظر والإدراك فالإدراك بمعنى الرؤية ، وأما النظر فلا يفيد الرؤية ؛ ولهذا قال :
 ((أرني أنظر إليك)) ثاني مفعول أرني محذوف : أي أرني نفسك أنظر إليك فإن قلت : الرؤية عين النظر ؛ فكيف قيل أرني أنظر إليك ؟
 قلت : معنى أرني نفسك اجعلي متمكناً من رؤيتك بأن تتجلى لي فأنظر—إليك وأراك ..

فإن قلت : فكيف قال : (لن تراني) ولم يقل لن تنظر إليّ
 قلت : لما قال : أرني بمعنى اجعلي متمكناً من الرؤية : التي هي الإدراك ، علم أن الطلبية هي الرؤية لا النظر الذي لا إدراك معه ، فقيل : لن تراني ولم يقل لن تنظر إليّ (٢) .

وما أشد اضطراب كلام الزمخشري وتناقضه في هذه الآية . لأن غرضه أن يؤيد بدعة الاعتزال بأي طريق اتفق له . فمرة يعدل عن ظاهرة الآية التي تنص صراحة على أن الذي سأل الرؤية هو موسى إلى معنى ابتدعه المعتزلة لتأييد معتقدهم الفاسد ، فذهب إلى أن الذي سألوا الرؤية هم قوم موسى وأنه طلب الرؤية لأجلهم . وهذا عدول عن الظاهر بلا دليل فلا يقبل منه .

(١) سورة الأعراف ، آية ، (١٤٢) . وتمام الآية ((ولما جاء موسى لميقاتنا

وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال : سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين)) .

(٢) الكشف ، للزمخشري ، ج ٢ ، ص ١١٢ . راجع : شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ٢٦٢ - ٢٦٥ .

ولما عجز عن الاستدلال بالعدل والإنصاف ، عاد إلى الجور والإعتساف فأخذ يشنع على مثبتتي الروية ليدحض الحق بالباطل قائلًا ((... فانظر إلى إعظام الله - تعالى - أمر الروية في هذه الآية وكيف أرجف الجبل بطالبيها وجعله دكا ، وكيف أصعقهم ، ولم يخل كليمه من نفيان ذلك مبالغة في اعظام الامر ، وكيف سبح ربه ملتجئاً إليه ، وتاب من إجراء تلك الكلمة على لسانه ، وقال : أنا أول المؤمنين ...)) (١) .

ثم عاد يتخبط في الضلاله ، ويرمي في العماية ، فابتكر معنى جديداً للآية . قد بناء على التأويل الباطل ، الذي أفسد الدنيا والدين .

فذهب إلى تحريف الآية عن ظاهرها ، وفسر الروية بالعلم الضروري والمعرفة الجلية ؛ ولهذا قال :

((تفسير آخر وهو أن يريد بقوله : أرني أنظر إليك : عرفني نفسك تعريفاً واضحاً جلياً كأنها إراءة في جلائها ، بآية مثل آيات القيامة التي تضطر الخلق إلى معرفتك .

انظر إليك : أعرفك معرفة اضطرار كأنني أنظر إليك)) (٢)

وكما استغل المعتزله بعض آيات الكتاب الحكيم ؛ لكي تعضد معتقدهم في نفي الروية ، وتكسوه صبغة شرعية ، فإنهم - أيضاً - لم يعدموا الحيلة في تسخير بعض الآثار حتى تكون متفقة مع مذهبهم .

(١) الكشاف ، للزمخشري ، ج ٢ ، ص ١١٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ١١٦ .

قال القاضي عبد الجبار (١) ((... روي عن عائشة أنها قالت :
لما سمعت قائلاً يقول : إن محمداً رأى ربه ، فقالت : " لقد قفَّ شعري
مما قلت " ثلاثاً .

من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم (٢) الفرية على الله - تعالى -
ثم تلت قوله - تعالى -

((وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ، أو من وراء حجاب
أو يرسل رسولا ، فيوحى بإذنه ما يشاء)) (٣)

والحق أنه لراحة للقدرة في الاستدلال بهذا النص : لأن الخلاف
بين المعتزلة وأهل السنة في مسألة ((رؤية المؤمنين لربهم في السدار
الآخرة عياناً بالأبصار)) .

وأما هذا الأثر فهو وارد في مسألة ((رؤية النبي - صلى الله عليه
وسلم - لربه في الدنيا)) وهذه مسألة خلاف (٤) بين أهل السنة أنفسهم .

(١) شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ٢٦٧ - ٢٦٨ .

(٢) صحيح رواه البخاري في باب التفسير - تفسير سورة النجم - انظر : فتح
الباري ج ٨ ، ص ٦٠٦ .

(٣) سورة الشورى ، آية ، (٥١) .

(٤) مسألة رؤية الرسول - صلى الله عليه وسلم - لربه في الدنيا فيها
خلاف مشهور ، وقد اختلف الصحابة - رضوان الله عليهم - في رؤية
النبي - صلى الله عليه وسلم - لربه ليلة المعراج .
وقد ذهبت عائشة وابن مسعود - رضي الله عنهما - إلى إنكارها
واختلف عن أبي ذر .

وقد ذهب جماعة إلى اثباتها ، ومنهم الزبير ، وسائر أصحاب ابن عباس
وكعب الأحبار ، والزهري وصاحبه معمر وبناء على خلاف الصحابة في
هذه المسألة فقد اختلفت آراء العلماء في ذلك :-

١ - فمنهم من أثبت الرؤية بالبصر ومنهم ابن خزيمة في كتاب التوحيد
ص ١٩٧ حيث أثبت الرؤية البصرية ، وأطنب في التدليل عليها =

وبهذا يتضح لنا أن استدلال القاضي عبد الجبار بما روي عن عائشة - رضي الله عنها - استدلال فاسد ؛ ولكن القاضي أراد أن يخلق على بدعه المعتزلة في نفي الرؤية بالأبصار في دار القرار حجة شرعية ، فغالط مغالطة ظاهرة ، وهذا يدل على سوء نظرة ، بعين الهوى ، وعمايته عن سبيل الهدى .

ولما عجز عن الإتيان بحديث صحيح الدلالة على نفي الرؤية كثر على الأحاديث الصحيحة التي استدل بها أهل السنة يقدر (١) فيها ،

(=) ٢- ومنهم من أثبت رؤية النبي لربه بقلبه دون بصره ، جمعا بين إثبات ابن عباس ونفي عائشة ؛ وذلك بأن يحمل إثبات ابن عباس على رؤية القلب ، ونفي عائشة على رؤية البصر . قال شيخ الإسلام ((فمن الناس من جمع بينهما فقال : عائشة انكرت رؤية العيين وابن عباس أثبت رؤية الفؤاد . مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٥٠٩ . ولا يفهم من الرؤية بالقلب مجرد حصول العلم ، فإن النبي أكمل الأمة معرفة بربه ، ومعرفته - صلى الله عليه وسلم - حاصله على الدوام . بل مراد من أثبت رؤية النبي بقلبه أن الرؤية التي حصلت له خلقها الله في قلبه .

٣- ومنهم من توقف في المسألة . لأنه ليس فيها دليل قاطع ، وغاية ما استدل به للطائفتين ظواهر متعارضة قابلة للتأويل ، وهذه المسألة من مسائل أصول الدين فوجب أن يكون الدليل فيها قطعيا ، وقد مر ابن حجر هذا الرأي إلى القرطبي فتح الباري ، لابن حجر ، ج ٨ ، ص ٦٠٨ .

والذي أراه أن من قال إن الرسول رأى ربه بعينه في الدنيا فكلامه لا يخلو من ضعف . يقول شيخ الإسلام - رحمه الله - ((وليس في الأدلة ما يقتضي أنه رآه بعينه ، ولا يثبت ذلك عن أحد من الصحابة ولا في الكتاب والسنة ما يدل على ذلك ؛ بل النصوص الصحيحة على نفيه أدل ؛ كما في صحيح مسلم عن أبي ذر قال سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هل رأيت ربك ؟ فقال : ((نور أنى أراه)) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٥٠٩ ، ٥١٠ .

(١) قال القاضي عبد الجبار : ((ومما يتعلقون به ، أخبار مروية عن =

أو يطعن في سندها (١) أو يردّها متعللاً بأنها أخبار آحاد (٢) ، أو يحرف معانيهما بالتأويلات الفاسدة .

(=) النبي - صلى الله عليه وسلم - وأكثرها يتضمن الخبر والتشبيه ، فيجب القطع علي أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يقله ، !! وإن قاله فإنه قاله حكاية عن قوم ، والراوي حذف الحكاية ، ونقل الخبر - شرح الأصول الخمسة ، عبد الجبار . ص ٢٦٨ .

ثم تحايل في دفع حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الذي رواه البخاري وغيره الذي قال فيه ((إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لاتضامون في رؤيته ٠٠٠ ٠٠٠)) تحايلا سخيلا مدعيا أن هذا الأثر يتضمن الخبر والتشبيه فزعم أنه كذب على النبي - صلى الله عليه وسلم - وأنه لم يقله ،

(١) لقد تعسف القاضي عبد الجبار في جرح رجل من رجال الصحيح قد روى عنه البخاري في صحيحه حديث ((إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ٠٠٠)) فتكلف في جرحه تكلفا ظاهرا : مدعيا ((أن هذا الخبر يروى عن قيس بن أبي حازم ، عن جرير بن عبد الله البجلي ، عن النبي - صلى الله عليه وآله - وقيس هذا مطعون فيه ٠٠٠)) شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٦٨ . ثم شرع يطعن فيه ، وقد اضطرب وتناقض كلامه في هذا المقام اضطرابا شديدا .

فمرة يتهمة بأنه كان من الخوارج ويرى رأيهم ، وأخذ يلفق حكايات مخترعة لاتثبت أمام علم الجرح والتعديل فزعم أن قيسا هذا كان يقول : ((منذ سمعت عليا على منبر الكوفة يقول : انفروا إلى بقلية الأحزاب - يعني أهل النهروان - دخل بغضه قلبي ، ومن دخل بغض أمير المؤمنين قلبه فأقل أحواله أن لايعتمد على قوله ، ولايحتج بخبره) نفس المصدر ص ٢٦٩ .

ومضى في عناده وتخبّطه زاعما أن هذا الراوي قد اختلط في آخر عمره ، ولاثدري هل روى هذا الأثر قبل أن يختلط أو بعد اختلاطه ، ((ويحكى عنه أنه قال لبعض أصحابه : اعطني درهما اشتري به عصا ، اضرب بها الكلاب وهذا من أفعال المجانين . ويقال - أيضا - إنه كان محبوسا في بيت فكان يضرب على الباب فكلمها اصطفاق الباب ضحك ، فلا يمكن الإحتجاج بقوله ؛ لأن هذا دلالة الجنون)) الأصول الخمسة ص ٢٩٦ =

ولاشك أن أحاديث الرؤية صحيحة السند ، صريحه الدلالة ، في إثباتات رؤية الله في الدار الآخرة ، لاتحتمل أدنى تأويل أو تحريف ؛ ولكن المعتزلة جروا وراء شبهات الأوهام ، وضلالات العقول فتردوا في تأويل الآيات الكريمة + والأحاديث الشريفة التي أثبتت الرؤية ، ومن زاغ عن طريق الحق تاه ولم يبال الله به في أي واد هلك .

وقد فتح المعتزله على المسلمين باب الفتنة والبدعة . ذلك بأنهم أولوا نصوص الصفات والرؤية فاستطال عليهم أعداؤهم من الفلاسفة فأولوا نصوص المعاد والجنة ، والنار ، والحساب وعذاب القبر ونحو ذلك محتجين بأنكم قد وافقتمونا على مبدأ التأويل ؛ ومن هنا ظمعت فيهم خصومهم ((فلا للإسلام نصروا ولا لعدوهم كسروا)) .

وقد تقرر لنا - مما سبق - أن المعتزله لم يظفروا بدليل شرعي صريح الدلالة على نفي الرؤية ؛ بل تعلقوا في نفيهم لرؤية الله بشبهة عقلية تلقفوها من كل حذب وصوب . فتمسكوا ببعض آيات القرآن الكريم

= وهكذا نرى أن تعصبة للبدعة ، واعتقاده للمذهب الفاسد ، قد حملته على هذه الترهات الزائفة والمزاعم الباطلة لكي يرد حديثا صحيحا قد ثبتت برؤية الله بالأبصار في دار القرار .

(٣) بعد أن أورد القاضي تلك العلل المختلفة على الحديث السابق كأنه قد أحس بأنها علل واهية مزعومة فصاد قائلها ((إن صح هذا الخبر وسلم ، فأكبر ما فيه أن يكون خبرا من أخبار الآحاد ، وخبر الواحد لا يقتضي العلم ١٠٠)) شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٩ .

والحق أن رد بعض الأحاديث الصحيحة وعدم العمل بها بحجة أنها أخبار آحاد بدعة قال بها أهل الأهواء ، من الجهميه ، والمعتزله ، والرافضة وجم غفير من الأشاعره . وأما أهل السنه فقد ذهبوا إلى أن ((خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول ، عملا به وتصديقا له : يفيد العلم اليقيني عند جماهير الأمة ، وهو أحد قسمي المتواتر . ولم يكن بين سلف الأمة في ذلك نزاع كخبر عمر بن الخطاب - رضي الله عنه ((إنما الأعمال بالنيات ، ، ، ، ، وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يرسل رسله آحادا ، ويرسل كتبه مع الآحاد ، ولم يكن المرسل إليهم يقولون لانقبله لأنه خبر واحد . شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٣٩٩-٤٠٠ .

وفسروها على معنى يقتضي الاتفاق مع معتقدهم ، وطوعوا تلك النصوص لكي تكون ملائمة لأهوائهم ، ومنسجمة معها . حتى وإن كان بين ذلك المعنى ، وسياق الآية تناقض يظهر من فحوى الخطاب ، ودلالة الآية . فإن لم يجدوا إلى ذلك سبيلا تجاسروا على النص بالتحريف والتأويل الفاسد .

ومن تدبر آيات الرؤية وأحاديثها تقرر لديه ثبوتها بأدلة ظاهرة ، وحجج باهرة . ((وأما من أبى إلا تحريفها بما يسميه تأويلا - : فتأويل نصوص المعاد والجنة والنار والحساب ، أسهل من تأويلها على أرباب التأويل ولا يشاء مبطل أن يتأول النصوص ويحرفها عن مواضعها إلا وجد إلى ذلك مسن السبيل ما وجده متأول هذه النصوص .

وهذا الذي أفسد الدنيا والدين . وهكذا فعلت اليهود والنصارى في نصوص التوراه والإنجيل ، وحذرننا الله أن نفعل مثلهم ، وأبى المبطلون إلا سلوك سبيلهم ، وكم جنى التأويل الفاسد على الدين وأهله من جناية ، . . . ، وهل خرجت الخوارج ، واعتزلت المعتزلة ، ورفضت الروافض واعتزقت الأمة على ثلاث وسبعين فرقة ، إلا بالتأويل الفاسد (١) .

وقد اعتبر المعتزلة استحالة رؤية الله - تعالى - بالأبصار في الآخرة من التوحيد ، وأن إنكارها من التنزيه الذي يجب إثباته لله ؛ ومن ثم كفر بعض المعتزلة مخالفينهم الذين أشبهوا رؤية الله بالأبصار في الدار الآخرة .

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي ((. . . اعلم أن من خالفنا في هذه المسألة لا يخلو حاله من أحد أمرين :

(١) شرح العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز ، ص ٢٠٤ .

- إما أن يحقق الرؤية ؛ فيقول : إن الله - تعالى - يرى مقابلا لنا ،
أو حالا في المقابل ، أو في حكم المقابل .

- أو لا يحقق ؛ فيقول : إنه - تعالى - يرى بلا كيف .

فمن ذهب إلى المذهب الأول : فإنه يكون كافرا ؛ لأنه جاهل بالله
- تعالى - والجهل بالله كفر . والدليل على ذلك إجماع الأمة ، وإجماع الأمة
حجة .

ومن قال : إنه - تعالى - يرى بلا كيف ، فلا يكفر ؛ لأن التكفير
إنما يعرف شرعا ؛ ولا ، دلالة من جهة الشرع تدل على ذلك (١) .

ومن المعتزلة من يذهب إلى عدم تكفير من خالفهم ، وقال باثبات
رؤية الله بالأبصار في دار القرار (٢) .

هذا هو مذهب المعتزلة ومن وافقهم من الخوارج وبعض الشيعة
والمرجئه في هذه المسألة : نفي صريح لرؤية الله - تعالى - بالأبصار في
الدار الآخرة ، وقد خالفهم في ذلك الأشاعرة وكافة أهل السنة .

- فأما الأشاعرة فقد حاولوا أن يجمعوا بين التصريح بنفي العلو والجسمية ،
وبين جواز رؤية مالميس بجسم ، فحسم ذلك عليهم ، واستطال عليهم مخالفوهم
من المعتزلة ، وألزموهم بالتناقض والاضطراب ؛ وذلك لأن الأشعرية قد شاركوا
المعتزلة في الأصل الذي بنوا عليه نفي الرؤية ، ثم خالفوهم في النتيجة .

(١) شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

(٢) ومن أولئك الذين لا يكفرون من أثبت الرؤية : أبو علي الجبائي .

راجع : شرح الأصول الخمسة ، عبد الجبار ، ص ٢٧٥ .

فالأشاعرة وافقوا المعتزلة في دليلهم على حدوث العالم ، وأنه
مكون من الأمراض والأعيان (الجواهر والأعراض) وإن كلا من الأجسام والأعراض
حادثه ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالنتيجة أن العالم ——— حادث
وله محدث ...

وقد اعتقد المعتزلة - بناء على هذا الدليل - وجوب التصريح بنفي
الجسميه اطلاقا ، لجميع المكلفين ، وترتب على ذلك - عندهم - نفي علو
الله على خلقه : الذي عبروا عنه بالجهة ، وترتب على نفي العلو ، نفي
الرؤية : لأن (... الواحد منا راء بحاسه ، والرائي بالحاسه لا يرى الشيء
إلا إذا كان مقابلا ، أو حالا في المقابل ، أو في حكم المقابل .

وقد ثبت (وذلك على حد زعمهم) (١) أن الله تعالى لا يجوز أن يكون
مقابلا ، ولا حالا في المقابل ، ولا في حكم المقابل ، ... ، ... ، ...

وإذا لم يكن مقابلا ، ولا حالا في المقابل ، ولا في حكم المقابل
لم ير ، فيجب أن تكون المقابله ، أو ما في حكمها شرطا في الرؤية ، لأن بهذا
الطريق يعلم تأثير الشرط ...) (٢) .

وقد حاول الأشعريه أن يوفقوا بين التصريح بنفي الجسميه والعلو من
ناحية ، وبين إثبات رؤية مالميس بجسم ولا في جهة من ناحية أخرى ، فسقطوا
في أيدي خصومهم من المعتزلة وغيرهم !!

(١) هذه العبارة زدتها لبيان أن ماذهب إليه المعتزلة والأشاعره ، ومن وافقهم على نفي علو الله علي خلقه قول باطل مخالف لنصوص الشرع الصريحه ، وأدلة العقل الصحيحة ، وقد تقرر في مبحث الجهة أن الله فوق عبادته بآثنا منهم .

(٢) شرح الأصول الخمسه ، القاضي عبد الجبار ، ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

وقد ذهبوا يلتزمون الأدلة على رؤية مالميس بجسم ، ولا في جهة : رؤية بالأبصار ، فلم يعدوا الحيلة في الحصول على أقاويل تؤيد معتقدهم فـ في هذه المسألة .

والأقاويل التي سلكها الأشاعره تنقسم إلى نوعين :-

النوع الأول :

- أقاويل في رفع دليل المعتزله الذي قرروا فيه أن الشيء لا يرى إلا إذا كان في جهة من الراي وقد حاول الأشعرية - أولا - نقض هذا الدليل ، وإثبات أن الشيء يمكن أن يرى لافي جهة .

النوع الثاني :

- أقاويل في إثبات جواز " الرؤية " لمالميس بجسم ، وأنه ليس يعرض من فرض رؤيته محال لأن العلة المصححة للرؤية - عندهم - هي الوجود ، وقد تحققت هذه العلة في الباري - تعالى - ؛ لأنه موجود ، وبناء عليه تتحقق صحة رؤيته - سبحانه -

وقد اعترض المعتزله على الأشاعره فقالوا : ((إن شرط الرؤية المقابله أو ما في حكمها ، وأنه قد ثبت بالضرورة والتجربة أن كل مرئي فهو في جهة من الراي . وأنتم أيها الأشاعره قد وافقتمونا على نفي الجهة (العلو) فالمقابلة إذا مستحيلة ، لمشاركتم لنا في نفي الجهة - والمكان ، فيترتب على هذه استحالة الرؤية .

ولم يـجـز الأشاعره - باعتبارهم - أهل جدال ومحال - عن الحصول على جواب يدفعون به هذا الإعتراض ، وقد أجابوا عنه بجوابين :-

أ - إن قولكم أيها المعتزله : إن المقابله ، أو ما في حكمها ، شرط في الرؤية ، وأن كل مرئي لابد أن يكون في جهة من الراي)) إنما

هو حكم الشاهد ، وأما فيما يتعلق بروية الله فلا ، وأن هذا الموضوع ليس من المواضع التي يجب فيها نقل حكم الشاهد إلى الغائب (١) ؛ وذلك لاختلاف الرويتين في الحقيقة ، ولهذا فإنه يجوز عدم اشتراط المقابلته في روية الله تعالى التي يجب تحققها في روية بعضنا بعضا وسأشر المشاهدات .

ب - ومنهم من قال يمنع مطلقا اشتراط المعتزلة المقابلة في الروية ، ((وأنه جائز أن يرى الإنسان مالمس في جهة إذا كان جائزا أن يرى الإنسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين)) (٢)

وعلى هذا فقد ((جوزوا روية مالا يكون مقابلا ولا في حكمه ؛ بل جوزوا روية أعمى الصين بقية الأندلس)) (٣) .

وقد تعقبهم أبو الوليد بن رشد مبينا ما في هذه الحجة من التمويه والسفسطة فقال : ((... وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع البصر ، فإن

(١) وهذا الجواب ضعفه ظاهر . فإن الأشاعره يرون أن الشرط من المواضع التي يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد إلى الغائب كمثل حكمنا أن كل عالم حي ؛ لأن الحياه تظهر في الشاهد شرطا في وجود العالم ، فإذا كان ذلك كذلك قيل للأشاعره فالمقابلته شرط من شروط الروية في الشاهد فألحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم . فليس أمامهم إلا إثبات العلو أو نفى الروية وهم لا يرضون بنفي الروية .

(٢) مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ١٨٦ .

(٣) شرح المواقف ، للإيجي ، ص ٢٢٤ . تحقيق د . أحمد المهدي ؛ وشرح العقائد العفديه لجلال الدين الدواني ؛ ص ٥٣٦ ، وهو مطبوع ضمن كتاب ، الشيخ : محمد عبده بين الفلاسفه والكلاميين . تحقيق د . سليمان دنيا .

العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة - أعني في مكان - وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة ، ولا في جهته فقط ؛ بل وفي جهة ما مخصوصه ؛ ولذلك ليس تتأتى الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي ، بل وبأوضاع محدودة ، وشروط محدودة - أيضا - (((١) .

ولقد بالغ الأشاعره في ترويج مسلكتهم العقلي ؛ لكي يثبتوا به رؤية ما ليس في جهة . وبهذا يسلم لهم القول برؤية الله في الآخرة بالأبصار مع نفيهم الصريح لعلوه - سبحانه - على خلقه .

وقد حاول أبو حامد الغزالي أن يثبت دعوى الأشاعره في أن الله يرى لا في جهة فتكلف في ذلك تكلفا ظاهرا ، فأخذ يعاند ما قيل : ((إن كل مرئي في جهة من الراي)) بقوله : ((لم قلت إنه إن كان مرئيا فهو بجهة من الراي ، أعلمتم ذلك بضرورة ، أم بنظر ؟ ولا سبيل إلى دعوى الضرورة ، وأما النظر فلا بد من بيانه . ومنتهاهم أنهم لم يروا إلى الآن شيئا إلا وكان بجهة من الراي مخصوصة .

فيقال : وما لم ير فلا يحكم باستحالته ، . . . ، على أن هؤلاء لا يغفل عن معارضتهم بأن الله يرى نفسه ، ويرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم ، فإذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال . وهذا مما يعترف به أكثر المعتزلة ولا مخرج عنه لمن اعترف به ، ومن أنكر منهم فلا يقدر على إنكار رؤية الإنسان نفسه في المرآة ، ومعلوم أنه ليس في مقابلة نفسه (٢) .

(١) مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ١٨٦ .

(٢) الاقتصاد في الإمتقاد ، للغزالي ، ص ٤٢ .

وهكذا نجد أن الإمام الغزالي سعى جاهدا في مغالطة الاعتراض الذي يقضي بأن ((كل مرئي في جهة من الراي)) ، وحاول - عنادا - أن يدفعه بأن الإنسان يرى ذاته في المرآة ، وأنه لما كان يبصر نفسه في المرآة ، رغم أن ذاته ليست تحل في الجهة التي فيها المرآة فهو إذن يبصر ذاته لا في جهة .

والمغالطة في هذا القول بيّنة لأن الإنسان إنما يبصر خيال ذاته ، وهذا الخيال - هو في الحقيقة والواقع - في جهة من الراي لأن الواحد منا لا يرى نفسه حقيقة ، وإنما يرى خيال ذاته منطبعا في المرآة ، والمرآة في جهة من الراي فهو إذا يرى خيال ذاته في جهة منه .

وهكذا نجد أن دعوى الأشعرية في أن الشيء يرى لا في جهة ظاهر الفساد والبطلان فلا يسلم لهم القول بروية الله تعالى بالأبصار . مـ نفيهم للجهة ، ولا راحة لهم في الاستدلال على روية ماليس في جهة بروية الإنسان نفسه في المرآة ؛ لأن هذا الدليل قد ثبت فساده .

وقد تعقب الفيلسوف ابن رشد الإمام الغزالي في هذا المقام ، وبيّن ((أن حجته على إثبات روية ماليس بجهة)) حجة واهية ولهذا قال : ((وقد رام أبو حامد ... ، ... ، أن يعاند هذه المقدمة ، أعني)) أن كل مرئي في جهة من الراي)) بأن الإنسان يبصر ذاته في المرآة ، وأن ذاته ليست منه في جهة - غير جهة مقابله - وذلك أنه لما كان يبصر ذاته - وكانت ذاته ليست تحل في الجهة المقابلة ، فهو يبصر ذاته في غير جهة - وهذه مغالطة . فإن الذي يبصر هو خيال ذاته ، والخيال منه في جهة - إذ كان الخيال في المرآة ، والمرآة في جهة)) (١)

(١) مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ١٨٧ .

ومما سبق يتضح لنا أن ماذهب إليه الأشاعره من إثبات لرؤية الله مع نفْيهم الصريح لعلوه على خلقه قول ظاهر التناقض والإضطراب وقد التزموا بسبب ذلك لوازم فاسدة في العقل والدين ، فجوزوا رؤية أعمى الصّين بقعة الأندلس ؛ لقولهم : بجواز رؤية مالا يكون مقابلا ولا في جهة ، وقالوا: إن الله ليس فوق عباده ، ومع هذا قالوا : بجواز رؤية وفي هذا مكابره لصحيح المعقول ، ومخالفة لصريح المنقول . يقول شيخ الإسلام - رحمه الله :

((قول هولاء : " إن الله يرى من غير معاينة ومواجهة " ، قول : انفردوا به دون سائر طوائف الأمة ، وجمهور العقلاء على أن فساد هذا معلوم بالضرورة .

والأخبار المتواتره عن النبي - صلى الله عليه وسلم - تسرد عليهم (١) .

ولما صرح الأشاعره بنفي الجسميه - مقتفين في ذلك أثر المعتزليه في نفي الجسميه عن الله - كان لزاما عليهم أن يأتوا بحجة على أن رؤية مالم ليس بجسم امر ممكن ، وأنه لا يترتب على نفي الجسميه وإثبات الرؤية لمالم ليس بجسم محال ، ومن ثم فليس هناك مانع يمنع من رؤية مالم ليس بجسم

وقد احتجوا على ذلك بحجج كان أشهرها حجتان :-

- الأولى منهما : تقوم على أن المصحح للرؤية هو الوجود ، فلما كان الخالق - سبحانه - موجودا ، صح أن يرى . وقد تكفل

البغدادى بتصوير هذه الحجة حيث قال :-

((والدليل على جواز كونه مرثيا وجوده ؛ لأننا نرى المرثيات في الشاهد ولم يجر أن يكون جواز رؤية الجواهر لكونه جوهرًا ؛ لأننا سبرنا المرثيات فلم يكن جواز رؤية الجواهر لكونه جوهرًا ، أو قائما بنفسه ؛ لأننا نرى اللون وليس بجوهر ولا قائم بنفسه .

ولم يكن جواز رؤية اللون لكونه لونا ولا لكونه عرضا لأننا نرى الأجسام وليست بألوان ولا أعراض .

ولم يكن جواز رؤية الشيء لكونه معلوما أو مذكورا ؛ لأن ذلك يوجب جواز رؤية المعدوم . ولم يكن جواز رؤية الشيء الحادث لكونه حادثا — لأن من يقول بذلك ؛ يلزمه إجازة رؤية كل حادث وذلك خلاف قول مخالفينا .

وإذا بطلت هذه الأقسام ولم يبق إلا الوجود صح جواز رؤية الشيء لوجوده .

فصح بذلك جواز رؤية كل موجود ، والله — سبحانه وتعالى — موجودا (فصح جواز رؤيته) (١) .

ولكن هذا الدليل الذي استدل به الأشاعره على جواز رؤية مالى — بجسم لم يسلم من اعتراضات قويّة ، كَمَسّها الأشاعره أنفسهم قبل أن يوردها الخصم . وقد التزموا بسبب هذا الدليل لوازم فاسدة .

قال في شرح المواقف : ((واعلم أن هذا الدليل يوجب أن يصح رؤية كل موجود : كالأصوات ، والروائح ، والملموسات ، والطعوم .

(١) أصول الدين ، لعبد القاهر البغدادي ، ص ٩٨ .

والشيخ الأشعري يلتزمه ، ويقول : لا يلزم من صحة الرؤية لشيء
تحقق الرؤية له (((١) .

وقد تصدى أبو الوليد بن رشد لهذا الدليل ، الذي استدل به الأشاعره
علي ((إمكان رؤية مالمس بجسم وصحته)) مبينا أن ما ذهبوا إليه مــــن
أن الشيء لا يرى إلا من قبل أنه موجود قول فاسد ، والمغالطة فيه بيــــنــــه
ثم شرع في ذكر أوجه الخطأ في الدليل وسبب بطلانه ؛ ذلك ((لأن المرئي
منه ماهو مرئي بذاته ، ومنه ماهو مرئي من قبل المرئي بذاته ، وهــــذه
هي حال اللون والجسم .

فإن اللون مرئي بذاته ، والجسم مرئي من قبل اللون ؛ ولذلك
مالم يكن له لون لم يبصر . ولو كان الشيء إنما يرى من حيث هو موجود
فقط ، لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس ، فكان يكون البصر
والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة . وهذه كلها خلاف ما يعقل .

وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة ، وما أشبهها ، أن يــــلــــمــــوا
أن الألوان ممكنة أن تسمع والأصوات ممكنة أن ترى ؛ وهذا كله خــــبــــر
عن الطبع ، وعما يمكن أن يعقله إنسان . فإنه من الظاهر أن حاسة البصر
غير حاسة السمع ، وأن محسوس هذه غير محسوس تلك ، وأن آلة هذه غــــيــــر
آلة تلك ، وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعا ، كما ليس يمكن أن يعود
اللون صوتا (((٢) .

ثم مضى ابن رشد في دحض تلك الحجة مبينا ما فيها من التناقــــض
وما اشتملت عليه من السفسطة والمغالطة ، وأنه يلزم من قولهم بذلك الدليل

(١) شرح المواقف ، للإيجي ، ص ٢٠٠ . تحقيق د . احمد المهدي .

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ص ١٨٧ ، ١٨٨ .

لوازم مخالفة لبداية العقول فقال :-

((والذين يقولون إن الصوت ممكن أن يبصر في وقت ما فقد يجب أن يسألوا فيقال لهم : ما هو البصر ؟

- فلا بد أن يقولوا : هو قوة تدرك بها المرئيات : الألوان وغيرها .
ثم يقال لهم : ماهو السمع ؟

- فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها الأصوات .

فيذا وضعوا هذا قيل لهم : فهل البصر عند إدراكه الأصوات هو بصر فقط أو سمع فقط ؟

- فإن قالوا : سمع فقط فقد سلموا أنه لا يدرك الألوان .
- وإن قالوا : بصر فقط ، فليس يدرك الأصوات .

وإذا لم يكن بصرا فقط ؛ لأنه يدرك الأصوات ، ولا سمعا فقط ؛ لأنه يدرك الألوان فهو : بصر وسمع معا .

وعلى هذا فستكون الأشياء كلها شيئا واحدا حتى المتضادات)) (١)

وقد يُبين ابن رشد أن هذا الإلزام لازم للأشاعره مع قولهم : بهذا الدليل . ولعل الأشاعرة قد سلموا به فعلا . ((وهو رأي سوفسطائي لأقوام قداماء مشهورين بالسفسطة)) (٢) .

وأما الحجة الثانية : التي احتج بها الأشاعره على ((جواز رؤية مالمس بجسم)) فهي الحجة التي ذهب إليها أبو المعالي إمام الحرمين الجويني وعوّل عليها في كتابه الإرشاد عندما قال : ((والذي يعول عليه

(١) مناهج الادلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٨٨ .

(٢) مناهج الادلة ، لابن رشد ، ص ١٨٨ .

في اثبات جواز الرؤية بمدارك العقول ، أن نقول : قد أدركنا شاهداً
مختلفات ، وهي الجواهر والألوان ، وحقيقة الوجود تشترك فيها المختلفات ،
وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها وصفات أنفسها ، والرؤية لاتتعلق بالأحوال ؛
فإن كل ما يرى ويميز عن غيره في حكم الإدراك ، فهو ذات على الحقيقة .
والأحوال ليست بذوات .

فإذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك لايتعلق إلا بالوجود ، وحقيقة
الوجود لاتختلف ، فإذا رثي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود ؛ كما أنه
إذا رثي جوهر ، لزم تجويز رؤية كل جوهر (((١)

وهكذا نجد أن الجويني قد بنى تلك الحجة على أصول بينها أولاً ؛
ليثبت بها بعد ذلك جواز رؤية الله . فقد قرر أنه قد ((اتفق أهل الحق
(يعني بهم الأشاعره) على أن كل موجود يجوز أن يرى ... ، ... ، ...
والمصحح لكون الشيء بحيث أن يدرك هو الوجود)) (٢) .

ويرى أنه لم يبق عليه بعد هذا إلا أن يقول :- بكل سهولة - إن الله
موجود فيجوز لذلك أن يرى وبهذا الدليل يثبت - لديه - رؤية الله .

وهكذا ، نجد أن إمام الحرمين يزعم أن المصحح لرؤية الأشياء
جميعاً هو : أمر مشترك بينها جميعاً ؛ وهذا الأمر المشترك ، الذي يصحح
رؤية كل شيء هو : ذوات الأشياء لاصفاتها ، وأحوالها .

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني ، ص ١٧٧ .

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، للجويني ، ص ١٧٤ .

ولما كانت الذات موجودة ، والمصحح للرؤية هو ذوات الأشياء ، صح رؤية ذات الله تعالى ؛ لأن الحواس تدرك الأشياء من قبل ذواتها ، فحاسة البصر ترى الشيء من قبل وجود ذاته ، وذات الله موجودة ، فصحت رؤيته .

وقد أخطأ أبو المعالي هنا ؛ لأنه توهم أن الأشياء إنما ترى من قبل ذواتها وأن التمييز بين الأشياء لا يحصل عن طريق الصفات المميزة لكل شيء عن الآخر ؛ بل يحصل عن طريق ذوات الأشياء . وحاسة البصر إنما تدرك الشيء من حيث ذاته وأما الصفات التي تميز كل ذات عن الأخرى فلا تدركها وهذا أمر في غاية الفساد ؛ لأن الأشياء منها مشترك ، ومميز ، فلو كان المصحح للرؤية هو المشترك ، وهو هنا - وجود الذات - لما أمكننا أن نميز بالرؤية بين الأشياء ؛ لأنها تشترك في وجود الذات لكل منها .

ولما أمكننا أن نفرق بين رؤيتنا لزيد ، ورؤيتنا لعمر . لأنهمسا يشتركان في وجود الذات لكل منهما .

وإمام الحرمين هنا يريد أن يجعل المصحح للرؤية هو كون الشيء له هوية ما ، لا أن لكل شيء هوية خاصة به .

فمتعلق الرؤية ، وعلة وجودها هو مطلق الهوية المشتركة بين جميع الموجودات ؛ ولكن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتباري في الذهن لا يتعلق به الرؤية أصلا ؛ فالشبح البعيد جدا له خصوصية وجوده تميزه ، وهي التي جعلتك تراه ، لا أن رؤيتك له بسبب وجود ذاته .

وأيا إن تلك الرؤية للشبح البعيد جدا هي رؤية إجمالية لا تتمكن معها على تفصيل أجزائه ، وتميز جنسه هل هو حيوان ، أو إنسان ، أو جماد . أو نحو ذلك .

وقد ساق ابن رشد هذه الحجة وأوضح معناها ، بأسلوب سهل حين لخصها

بقوله :-

((إن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء)) .

وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي : أحوال ليست بذوات ؛ فالحواس لا تدركها ؛ وإنما تدرك الذات .

والذات هي نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات .

فإذا الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود (((١)) .

وقد تعقب ابن رشد حجة الجويني هذه التي قصد من ورائها إثبات رؤية

الله مع نفي الجسميه ، وقد وصفها أبو الوليد بن رشد بأنها حجة في غاية الفساد ثم أخذ يعلل الأسباب التي بها يظهر فساد هذه الحجة : ذلك ((... أنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود؛ لأن الأشياء

لا تفرق بالشيء الذي تشترك فيه ؛ وكان بالجملة يمكن في الحواس ، لافسي البصر أن يدرك فصول الألوان ، ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات ، ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات ، وللزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدا . فلا يكون فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر .

وهذا كله غاية في الخروج عما يعقله الإنسان (((٢)) .

وقد بين ابن رشد أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء المشار إليها

بواسطة إدراكها للمحسوسات التي تخص كل ذات على حده ، وتميز بينها وبين ذات أخرى .

(١) مناهج الادلة ، لابن رشد ، ص ١٨٨ ، ١٨٩ .

(٢) مناهج الادلة ، لابن رشد ، ص ١٨٩ .

/ ولا شك أن إمام الحرمين حاول أن يغالط في هذه الحجة مغالطة ظاهرة ، ووجه مغالطته في هذا هو أنه جعل ما يدرك ذاتيا كاللون مثلا ، أنه يدرك من قبل الجسم وهذا خطأ . فإن العكس هو الصحيح . فإن الجسم مرئي من قبل اللون ، وأما اللون فهو مرئي بذاته .

وبعد أن فرغ ابن رشد من نقد تلك الحجة قال : ((... ولولا النشأ على هذه الأقاويل ، وعلى التعظيم للقائلين بها ، لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع ، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة)) (١) .

ورغم ما بذله الأشاعرة من جهد جبار في الاستدلال العقلي على رؤية الله بالأبصار ، في دار القرار ؛ إلا أن محاولاتهم في البرهنة على ذلك بالدليل العقلي لم توفق في غالب الأحيان ، وكثيرا ما أخفقت تلك المحاولات أمام بعض الإعتراضات التي وجهها إلهيم نفاة الرؤية من جهة ، ومثبتيها من جهة أخرى ؛ ذلك بأن الأشاعرة حاولوا نصر السنة (٢) ، وقمع البدعة واجتهدوا في إثبات رؤية الله - تعالى - كما ورد بذلك الكتاب والسنة ، وهذا الأمر حق لا غبار عليه .

ولكن القوم أوتوا من قبل المنهج الذي سلكوه في إثبات الرؤية ومن قبل الأدلة والحجج التي جاؤا بها لإثبات هذا المطلب الشريف ؛ ذلك بأن

(١) مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ١٨٩ .

(٢) قال شيخ الإسلام - رحمه الله - ((... وهؤلاء القوم أثبتوا ما لا يمكن رؤيته ، وأحبوا نصر مذهب أهل السنة والجماعة والحديث ، فجمعوا بين أمرين متناقضين . فإن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجة ولا يشار إليه ، يمتنع أن يرى بالعين لو كان وجوده في الخارج ممكنا فكيف وهو ممتنع ؟ وإنما يقدر في الأذهان من غير أن يكون له وجود في الأعيان فهو من باب الوهم والخيال الباطل)) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٨٧ .

الأشاعره قد شاركوا المعتزله في بعض أصولهم ، فوافقوهم في الاسـتدلال على وجود الله بدليل الحدوث الذي يقضي بأن : العالم مكون من الجواهر (= الأجسام) والأعراض ، وأن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون ، وما لا يخلو عنهما فهو حادث ؛ لامتناع حوادث لا أول لها . قالوا : فيلزم حدوث كل جسم ، وعليه يمتنع أن يكون الباري جسماً ؛ لأنه قديم ، ويمتنع أن يكون في جهة ؛ لأنه لا يكون في الجهة إلا الجسم ويمتنع أن يكون مقابلاً للرائي ؛ لأن المقابلة لا تكون إلا بين جسمين . وقد حاول الأشاعرة بمقتضى لوازم ذلك الدليل أن يجمعوا بين نفي الجهة والجسم من ناحية وبين إثبات رؤية الله من ناحية أخرى . فعرس ذلك عليهم ، وتناقضت أدلتهم ، واضطربت أقوالهم ، وهذا دليل على أن كل من كان إلى الكتاب والسنة أقرب كان قوله إلى الحق والصحة أقرب ، وأنه كلما كان الإعتماد على أدلة الشرع أكثر ، كلما كان القول إلى الحق أقرب وأصوب . وأن الخطأ يكون بقدر ابتعاد الإنسان عن الأدلة الشرعية واعتماده على الطـسـرق الكلاميه والمناهج الفلسفيه .

فالأشاعره اقتربوا من الكتاب والسنة باثباتهم رؤية الله بالأبصار في الدار الآخرة ، وابتعدوا عنهما لما سلموا للمعتزله مقدمات بينهم هي في نفس الأمر باطلة مخالفة للنقل والعقل فلم يملك الأشاعرة إزاء هذه المقدمات إلا أن ينفوا الجهة (علو الله على خلقه) ويصرحوا بنفي الجسميه مع قولهم باثبات الرؤية .

ومن هنا استطال عليهم نفاة الرؤية من المعتزله وغيرهم ، فشنعوا عليهم ، وألزموهم لوازم قوية ، واعترضوا على أدلتهم باعـتـراضات كثيرة .

وقد أجاب الأشاعره عن تلك الاعتراضات بأجوبة عديده ، إلا أن تلسك الأجوبه لا تخلو من ضعف وتكلف . ولم يخف على كثير من الأشاعره ضعف أدلتهم

العقليه على إثبات رؤية الله مع القول بنفي الجهة والعلو؛ ولهذا فإن ((أصحاب الأشعري المتأخرين كآبي حامد وابن الخطيب (١) وغيرهما لما تأملوا ذلك عادوا في الرويه إلى قول المعتزله أو قريب منه ، وفسروها بزيادة العلم كما فسرنا بذلك الجهميه والمعتزله وغيرهم .

وهذا في الحقيقة تعطيل للرؤية الثابتة بالنصوص والإجماع المعلوم جوازها بدلائل المعقول . بل المعلوم بدلائل العقول امتناع وجود موجود قائم بنفسه لا يمكن تعلقها (أي الرؤية) به ؛ لكن هؤلاء المبتدئين الذين وافقوا عامة المؤمنين على إمكان رؤيته ، وانفردوا عن الجماعة بأنه يرى لأفوق الراشي ، ولا عن يمينه ، ولا عن شماله ولا في شيء من جهاته هم قد وافقوا أولئك الجهميه في وجود موجود يكون كذلك . فموافقتهم لهؤلاء في إمكان وجود موجود بهذا الوصف أبعد عن الشرع والعقل من قولهم تمكن رؤية هذا الموجود (((٢) .

ونستخلص من هذا النص الذي صور فيه الإمام ابن تيميه مذهب الأشاعره في هذه المسأله تعويها دقيقا ، وحل ما اشتمل عليه من تناقض تحليليا رائعا - أن قول الأشاعره في إثبات الرؤية مع نفيهم الصريح لعلو الله على خلقه قول بعيد عن الشرع والعقل ، ولهذا نكص بعض الأشاعره إلى مذهب المعتزله في هذه المسأله ، ونفوا رؤية الله بالأبصار في الدار الآخرة وفسروها بأنها مزيد علم بالله تعالى - في الآخرة . وقد جعل لهم ذلك بعد ما وقفوا على ما في أدلتهم من ضعف وانكشاف لهم أن القول بأشياء الرؤية مع نفي العلو قول غاية في التناقض والإضطراب . وأن رؤية ما لا يكون

(١) لا ريب أن ما ذكره ابن تيميه هنا صواب ، فإن المحققين من الأشعريه أدركوا أن قولهم بأن الله يرى لا في جهة قول ضعيف جدا ، وأن تلك الرؤية لا حقيقة لها ، ولهذا عدلوا إلى تأويلها بالعلم كما فعلت المعتزله .

داخل العالم ولاخارجه ممتنع عند كافة العقلاء .

(=) أو إلى التوقف . فنجد الفزالي مثلاً يرى أن الإنسان السعيد يرى الله في الآخرة ، وتلك الرؤية هي الإدراك الكامل وليست رؤية بالعين ، لأن الإدراك غاية الكشف ، وفي هذا المعنى يقول : ((٠٠٠ الخيال أول الإدراك ، والرؤية هو استكمال إدراك الخيال ، وهو غاية الكشف وسمى ذلك رؤية ، لأنه غاية الكشف ، لا لأنه في العين ؛ بل لو خلق الله - تعالى - هذا الإدراك الكامل المكشوف في الجبهة أو الصدر مثلاً استحق أن يسمى رؤية . (معارج القدس ، للفزالي ، ص ١٧٩) .
ثم يقول أيضاً :

((٠٠٠ وهذه المشاهد والتجلي هي التي تسمى رؤية . فإذاً الرؤية حق بشرط أن لاتفهم من الرؤية استكمال الخيال في متخيل متصور مخصوص بجهة ، ومكان . فإن ذلك مما يتعالى عنه رب العالمين علواً كبيراً بل كما عرفت في الدنيا معرفة حقيقته تامة من غير تصور ، وتخيل وتقدير شكل وصوره فتراه في الآخرة كذلك ؛ بل أقول المعرفة الحاصلة في الدنيا بعينها هي التي تشكّل فتبلغ كمال الإنكشاف والوضوح . ((معارج القدس ، للفزالي ، ص ١٨١ ، ١٨٢ .

هذا هو قول الفزالي في الرؤية تأويل مريح ، ونكوص إلى مذهب المعتزلة وأما الرازي فقد ذكر في كتاب المطالب العاليه ، أن الاعتراضات الواردة على مذهب الأشعرية في الرؤية اعتراضات قوية لا يمكن دفعها البتة ؛ ولهذا لجأ إلى التوقف حيث قال ((٠٠٠ فنقول : بقي هذا البحث في محل التوقف ٠٠٠) (المطالب العاليه ، للرازي ، ج ٢ ، ص ٨٧

(٦) بيان تلبيس الجهميه ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٣٦٠

وأما المحققون منهم فقد عدلوا عن مسلكهم العقلي في اثبات رؤية الله - تعالى - لأن ((التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي - متعذر)) (١) ، واعتمدوا في رؤية الله بالأبصار في دار القرار على الدليل النقلى . فاستدلوا بالآيات والأحاديث التي يستدل بها أهل السنة والجماعة على إثبات رؤية الله بالأبصار في الدار الآخرة .

ونلاحظ - من خلال هذا النص السابق - أن بعض الأشاعره لم تكن عنده الشقة بتلك الأدلة العقلية التي حاولوا أن يشبثوا بها رؤية الله - تعالى - مع نفي علوه على خلقه ، ومع التصريح بنفي الجسميه ، وأن القلق والشعور بضعف تلك الأدلة كان يراودهم من حين لآخر ؛ ولهذا جزم بعضهم بأن التعويل على تلك الأدلة أمر متعذر ؛ لأنهم رأوا أن تلك الأدلة لاتفضي إلى اليقين ، ولا تطمئن لها النفس ، ولا يحصل بها الإقناع لأحد سليم الفطره .

وليمت إرتياب الأشعرية ، وعدم يقينهم بصحة تلك الأدلة انتهت عند عدم ثقتهم بأدلتهم العقلية المبتدعه ، وإظهار مافيها من ضعف وتكلف وكشف زيفها ، والتنبيه على مايرد عليها من اعتراضات ومواخذات .

أقول لو وقف الشك عند هذا الحد لسهل الخطب ، وهانت الرزيه ؛ ولكن اضطراب الأشعرية وعدم اطمئنانهم لأدلتهم امتد إلى أن شكوا في أدلة القران الكريم التي صرحت بإثبات رؤية الله - تعالى - فزعموا أنها ظواهر ظنييه لا تنفيذ اليقين .

قال في شرح المواقف - بعد أن ذكر بعض الآيات القرآنية الدالـة

(١) شرح المواقف ، الموقف الخامس ، ص ٢٠٨ ، تحقيق د . احمد المهدي

علي إثبات الرويه :-

((وأنت لا يخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تفيد إلا ظنونا ضعيفة جداً
وحينئذ لاتصلح هذه الظواهر للتعويل عليها في المسائل العلمية التي يطلب
فيها اليقين)) (١) .

وهذا القول مبنيّ على أصل فاسد ، وشبهة باطلة قال بها بعض
الأشاعره وتردد مداها عند الآخرين حيث زعم بعضهم أن أدلة القرآن الكريم ،
والسنة النبوية هي أدلة ظنية ليست قطعية الدلالة ، وأن أدلة القرآن أدلة
خطابية .

وهذا القول في غاية الفساد ؛ لأن أدلة القرآن الكريم وهي من عند
الملك العلام خالق الكون كله والمتصرف فيه ، وهي براهين قطعية الدلالة
وهي أدلة شرعية وعقلية في آن واحد والقرآن الكريم قد أتى ببراهين ظاهرة
وحجج باهرة ، انقادت لها العقول ، واطمأنت لها النفوس ، وارتاح لها
الوجدان ، وهي أدلة صحيحة تفيد اليقين لجميع الناس على اختلاف
مستوياتهم .

وسوف أبين أدلة الأشاعره النقلية عند حديثي عن أدلة أهل السنة .

(١) شرح المواقف ، للإيجي ، الموقف الخامس ، ص ٢١٧ ، تحقيق د . أحمد
المهدي .

المبحث الثاني

رؤية الله عند أهل السنة والجماعة

عرفنا - مما سبق - أن المعتزلة تنفي رؤية الله بالأبصار مطلقا ، وأن الأشعرية قالت برؤية لاحقية لها في نفس الأمر ؛ إذ لا يعقل إثبات الرؤية مع نفي العلو .

وأما أهل السنة والجماعة ، فقد ذهبوا إلى أن الله فوق عبادهم باعنا منهم ، يراه المؤمنون بالأبصار عيانا في الدار الآخرة . وقد خالفهم في ذلك سائر الفرق .

وقد بلغ اهتمام أهل السنة بهذه المسألة أنهم جعلوها علما يمتاز به أهل السنة والجماعة عن سواهم ، وفيصلا يفرق بين أهل السنة ، وبين الجهمية المعطلة .

يقول الإمام ابن تيمية مشيرا إلى هذا المعنى :-

((... قد ثبت بالسنة المتواترة ، وباتفاق سلف الأمة ، وأئمتها : من الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم من أئمة أهل الإسلام الذين ائتموا بهم في دينهم أن الله - سبحانه - يرى في الدار الآخرة بالأبصار عيانا ، وقد دل على ذلك القرآن في مواضع ... ، ... ، والأحاديث الصحيحة في ذلك متواترة في الصحاح والسنن والمسانيد ، وقد اعتنى بجمعها أئمة مشيدل الدار قطني في كتاب ((الروية)) (١) ، وأبي نعيم الأصبهاني (٢) ،

(١) ذكر بروكلمان في ((تاريخ الأدب العربي)) ، ج ٣ ، ص ٢١١ أن للدارقطني كتاب جمع فيه ما ورد من النصوص الواردة في كتاب الله ، والأحاديث المتعلقة برؤية الباري ، ومنه نسخة بمكتبة الأسكوريال .

(٢) لأبي نعيم الأصبهاني كتاب ((صفة الجنة)) رسالة ماجستير بجامعة أم القرى . وقد أورد فيه الأحاديث الصحيحة التي تدل على إثبات رؤية الله .

وأبي بكر الآجری (١) ، وطوائف كثيرون ، ... ،

والجهيمه الذين يدخلون في هذا الإسم عند السلف كالمعتزله ، والنجاريه والفلاسفه ينكرون الرؤية ، ويقولون ؛ لأن ذلك يستلزم أن يكون بجهة من الرائي ، وأن يكون جسما متحيّزا ؛ وذلك منتف عندهم .

ومسألة ((الرؤية)) كانت من أكبر المسائل الفارقة بين السنة المثبتة ، وبين الجهميه ، حتى كان علماء أهل الحديث والسنة يصفون الكتب في الإثبات ، ويقولون ؛ ((كتاب الرؤية)) والرد على الجهميه وكذلك الأحاديث التي تنكرها الجهميه من أحاديث الرؤية ومايتبعها ، ويعدون من أنكر الرؤية معطلا ((٢)) .

ويكفي لبيان أهمية هذه المسألة ، ودقتها عند أهل السنة والجماعة أنها داخله عندهم ضمن الركن الأول من أركان الإيمان ، وهو الإيمان بالله تعالى ؛ وذلك لأن الإيمان بالله - سبحانه - يتضمن توحيده في ثلاثة أمور في ربوبيته ، وفي ألوهيته ، وفي أسمائه وصفاته ؛ وهي داخله ضمن النسوع الثالث . وقد بين شيخ الإسلام هذا المعنى بقوله :

((...)) وقد دخل - أيضا - فيما ذكرناه من الإيمان به ، ويكتبه ، وبرسأله الإيمان بأن المؤمنين يرونه يوم القيامة عياناً بأبصارهم ، كما يرون الشمس صحو ليس دونها سحاب ، وكما يرون القمر ليلة البدر لا يضامون في رؤيته يرونه - سبحانه - وهم في عرصات القيامة ، ثم يرونه بعد دخول الجنة ، كما يشاء الله - سبحانه وتعالى ...)) (٣) .

-
- (١) ذكر بروكلمان في تاريخ الادب العربي ، ج ٣ ، ص ٢٠٩ ان للآجری كتاب : التصديق بالنظر الى الله في الآخرة .
- (٢) بيان تلبيس الجهميه ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٣٤٨ ، ٣٤٩ .
- (٣) مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٣ ، ص ١٤٤ .

وقد اعتبرها أهل السنة والجماعة أعلى مراتب النعيم في الجنة ،
ومع كونهم علموا بأن الله قد أعد لعباده الصالحين في الجنة من النعيم
ملاعين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ؛ إلا أن رؤيته - سبحانه -
أعظم من هذا النعيم بكثير ، وأن نعيمهم برؤية الله ، ولذتهم بالنظر
إلى وجهه - سبحانه - أعظم من سائر ما في الجنة من النعيم المقيم . بقول
ابن تيمية :-

((... بين النبي - صلى الله عليه وسلم - أنهم مع كمال تنعمهم بمنا
أعظام الله في الجنة لم يعطهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه ؛ وإنما
يكون أحب إليهم ؛ لأن تنعمهم ، وتلذذهم به أعظم من التمتع والتلذذ
بغيره ؛ فإن اللذة تتبع الشعور بالمحبوب ، فكأنما كان الشيء أحب
إلى الإنسان كان حصوله أذله ، وتنعمه به أعظم ...)) (١) .

والنصوص المأثورة عن علماء أهل السنة والحديث متظافرة على
إثبات رؤية المؤمنين لربهم ، بالأبصار في دار القرار ، بغير إحاطة
ولا كيفية لقوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ (٢) .

وقد أجمع أهل السنة على أن هذه الرؤية تكون في الآخرة ، وعداً
من الله حقاً ، وقولاً صدقاً . وقد استنبط أهل السنة والجماعة إثباتات
علوية على خلقه ، ورؤيته تعالى في جهة من الراشدين من قول الرسول - صلى
الله عليه وسلم - : (إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته) (٣)

(١) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٦ ؛ ثم راجع : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية -

ج ٦ ، ص ٤٨٥ .

(٢) سورة الأنعام ، آية ، (١٠٣) .

(٣) رواه البخاري : كتاب مواقيت الصلاة - باب فضل صلاة العصر ؛ انظر : فتح
الباري ، لابن حجر ، ج ٢ ، ص ٣٣ .

فيرونه في جهة بأبصارهم لايحققهم من جراء تلك الرؤية فيم : رؤية كروية
الشمس والقمر .

((... وليس تشبيه رؤية الله - تعالى - برؤية الشمس والقمر تشبيها لله ؛
بل هو تشبيه الرؤية بالرؤية ، لاتشبيه المرئي بالمرئي ؛ ولكن فيه دليل
على علو الله على خلقه . وإلا فهل تعقل رؤية بلا مقابله ؟ !!
ومن قال : يرى لافي جهة ، فليراجع عقله !!

- فإما أن يكون مكابرا لعقله .

- أو في عقله شيء ؛ وإلا فإذا قال يرى لأمام الرائي ، ولا خلقه ، ولا عن
يمينه ، ولا عن يشاره ، ولا فوقه ولا تحته ، رد عليه كل من سمعه بفطرته
السليمه ...)) (١) .

ولا يخلو مصنف من مصنفات أهل السنة والحديث التي ألفوها في العقيدة
من بيان المذهب الحق الذي يوافق الكتاب والسنة ، وما كان عليه السلف
الصالح - رضي الله عنهم - في هذه المسألة ، يقول ابن جرير الطبري :

((... وأما الصواب من القول في رؤية المؤمنين ربهم - عز وجل - يوم
القيامة في الآخرة ، وديننا الذي ندين به ، وأدركنا عليه أهل السنة
والجماعة ، فهو أن أهل الجنة يرونه على ما صحت به الأخبار عن رسول الله
- صلى الله عليه وسلم ...)) (٢) .

ويرث اللاحق السابق في هذه العقيدة ؛ لتبقى في الأمة طائفة
على الحق لايضرهم من خالفهم حتى تقوم الساعة ، يدعون للحق ، ويحذرون من

(١) شرح العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز ، ص ٢١١ .

(٢) عقيدة الإمام ابن جرير الطبري - مطبوع ضمن المجموعة العلمية السعودية
(دار الثقافة بمكة - ١٣٩٤هـ) ص ٨ ، ٩ .

الباطل وينفونه ، ويدعون من زاغ إلى المنهج القويم ، والصراط المستقيم . وهم في أهل السنة كثير ؛ يقول عبيد الله محمد بن بطـ العكبري مبينا مذهب أهل السنة والجماعة في هذه العقيدة :

((... إنه يتجلى لعباده المؤمنين يوم القيامة فيرويه ويراهم ، ويكلمهم ويكلمونه ، ويسلم عليهم ، ويضحك إليهم لايضامون في ذلك ولا يرتابون ولا يشكون ، فمن كذب بهذا أو رده أو شك فيه ، أو طعن على راويه فـ أعظم الغربة على الله - عز وجل - وقد بريء من الله ورسوله ، والله ورسوله منه بريئان كذلك قالت العلماء ...)) (١) .

ويمضي الحافظ المقدسي مقتفيا أثر من قبله من الصحابة ، والتابعين ، وأئمة الدين ، وأهل السنة والجماعة كافة مقررا أنه ((قد أجمع أهل الحق ، واتفق أهل التوحيد والصدق على أن الله يرى في الآخرة ، كما جاء في كتابه ، وصح به النقل عن رسول الله (٢) .

قال الله عز وجل : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ (٣) .

ثم يذكر حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ، لاتضامون في رؤيته) (٤) .

(١) كتاب الشرح والإبانة علي أصول السنة والديانة ، عبيد الله بن محمد

بطه العكبري - ص ١٩٢ - ١٩٣ تحقيق د . رضا نعتان .

(٢) عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي الحنبلي ، مطبوع ضمن المجموعة

العلمية ، ص ٣٠-٣١ . تحقيق الشيخ عبد الله بن حميد .

(٣) سورة القيامة ، آية ، (٢٢، ٢٣) .

(٤) صحيح البخاري - كتاب مواقيت الصلاة - باب فضل صلاة العصر - انظر:

فتح الباري - شرح صحيح البخاري ، ج ٢ ، ص ٣٣ .

وأما الإمام ابن تيمية - رحمه الله - فإنه يقول : ((٠٠ كلام السلف والأئمة كثير في ((مسألة الرؤية)) وتقرير وجودها بالسمع ، وتقرير جوازها بالعقل .

وتقرير أن نفي جوازها مستلزم للتعطيل ، وقد نبه السلف ومتكلمة الصفاتية على ما هو معلوم بالمعقول أنه من قال : إنه لا يمكن رويته فقد لزمه أن يعطله ، ويجعله معدوماً)) (١)

ونستخلص من هذه النصوص أن رؤية الله - تعالى - بالأبصار في الدار الآخرة ، عقيدة راسخة من عقائد أهل السنة والجماعة . قد أجمع على الإيمان بها أهل الحق ، وسلف الأمة من الصحابة والتابعين ، وأئمة الدين الأربعة وعلماء أهل السنة على تتابع القرون ، واتفقوا على إثباتها في دار المقامة والقرار ، من غير شك ولا إنكار كرامة من الله وإحساناً ، وإذا حصلت لهم في الجنة نسوا ما هم فيه من نعيم مقيم .

وقد فهم أهل السنة من أحاديث رسول الله المتواترة ، أن المؤمنين يرون الله في الدار الآخرة في عرصات القيامة ، وبعد دخولهم الجنة . قال شيخ الإسلام - رحمه الله - مبيناً هذا المعنى :

((وإنما المهمُّ الذي يجب على كل مسلم اعتقاده : أن المؤمنين يرون ربهم في الدار الآخرة في عرصة القيامة ، وبعدما يدخلون الجنة ، على ما تواترت به الأحاديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - عند العلماء بالحديث)) (٢) .

وأهل الجنة يرون ربهم قبل دخولهم الجنة في عرصات القيامة

(١)

تلبيس الجهمية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٥٧ .

(٢)

مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٤٨٥ . وراجع تفسير القرآن العظيم ، لابن كثير ، عند تفسير قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ ، ج ٢ ، ص ١٦١ .

عندما يحشر الناس ، ويرويه في الجنة - أيضا - لايشك في ذلك أحد من أهل السنة ولا يرتاب .

واختلف في رؤية المحشر هل يراه - مع المؤمنين - المنافقون والكفار أم لا يرونه ، ونتج عن هذا الخلاف ثلاثة أقوال لأهل السنة بيّنها الإمام ابن القيم بقوله :

((وفي هذه المسألة ثلاثة أقوال لأهل السنة :

- أحدها : أن لا يراه إلا المؤمنين .

- والثاني : يراه جميع أهل الموقف مؤمنهم وكافرهم ، ثم يحتجب عن الكفار فلا يرونه بعد ذلك .

- والثالث : يراه المنافقون دون الكفار .

والأقوال الثلاثة في مذهب أحمد وهي لأصحابه)) (١) .

ومسألة رؤية الكفار ربهم في المحشر مسألة خلاف بين أهل السنة ولهم فيها ثلاثة أقوال ، ولكن الذي يثلج الصدر ، ويفرح النفس أن الخلاف في هذه المسألة لم يؤد بالمختلفين إلى هجر بعضهم لبعض ، أو القطيعة ؛ لأن هذه المسألة ليست من مهمات المسائل التي يجب تبديع معتنقها ، وهجر الداعية إليها .

ولا ينبغي لأهل العلم أن يجعلوا هذه المسألة شعارا لأهل السنة يميّز به بينهم وبين غيرهم ، وينبغي أن لا يفتاحوا فيها عوام المسلميــــن الذين هم بمنأى عن الفتن والبدع ؛ بخلاف الإيمان بأن المؤمنين يرون ربهم

(١) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ، لابن القيم ، ص ٢٠٨ ، وراجع

شرح العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز ، ص ٢١٢ .

فإن هذه عقيدة يجب الإيمان بها ، وإلقائها إلى المسلمين كافة ؛ لأن
((الإيمان بها فرض واجب)) (١) .

وقد تعرض الإمام ابن تيميه - رحمه الله - لمسألة ((رؤية
الكفار لربهم)) وناقشها تفصيلا ، وله فيها بحث جليل القدر ، عظيم
المنفعة ، قرر فيه أمورا من الأهمية بمكان ، فحرر المسألة تحريرا دقيقا
حيث قال :

((فأما " مسألة رؤية الكفار " فأول ما انتشر الكلام فيها ، وتنسازع
الناس فيها - فيما بلغنا - بعد ثلاثمائة سنة من الهجرة ، وأمسك عن الكلام
في هذا قوم من العلماء ، وتكلم فيها آخرون واختلفوا فيها علي ((ثلاثة
أقوال)) . مع أنني ما علمت أن أولئك المختلفين فيها تلاعنوا ، ولا تهاجروا
فيها ؛ إذ في الفرق الثلاثة قوم فيهم فضل وهم أصحاب سنة (((٢) .

ثم يبين - رحمه الله - تلك الأقوال الثلاثة التي اختلف إليها
أهل السنة في رؤية الكفار لربهم في المحشر ، فيقول والأقوال الثلاثة في
((رؤية الكفار)) :-

- أحدها : أن الكفار لا يرون ربهم بحال ، لا المظهر للكفر ولا المُسرَّ له ،
وهذا قول أكثر العلماء المتأخرين ، وعليه يدل عموم كلام
المتقدمين ، وعليه جمهور أصحاب الإمام أحمد وغيرهم .

- الثاني : أنه يراه من أظهر التوحيد من مؤمني هذه الأمة ، ومنافقيها
وغبرات من أهل الكتاب ، وذلك في عرصة القيامة ، ثم يحتجب
عن المنافقين فلا يرونه بعد ذلك . وهذا قول أبي بكر

(١) مجموع الفتاوي ، لابن تيميه ، ج ٦ ، ص ٥٠٤ .

(٢) مجموع الفتاوي ، لابن تيميه ، ج ٦ ، ص ٤٨٦ .

بن خزيمة (١) من أئمة أهل السنة .

- الثالث : أن الكفار يرونه رؤية تعريف وتعذيب ، ... ، ... ، ثم
يحتجب عنهم ليعظم عذابهم ويشدد عقابهم (٢) (٣٠٠)

وقد أطنب شيخ الإسلام - رحمه الله في ذكر حجة كل فريق ، وأدلتها
التي استدل بها ، فرأى أن كل فريق قد اعتمد في استدلاله على الكتاب والسنة
وفهم من بعض الآيات والآحاديث ما يبرر به وجهة نظره في المسألة ، وأن لكل
منهم عذر مقبول .

وقد انتهى من ذلك كله إلى ((أن هذه " المسألة ليست من
المهمات التي ينبغي كثرة الكلام فيها ، وإيقاع ذلك إلى العامة والخاصة
حتى يبقى شعارا ، يوجب تفريق القلوب ، وتشتت الأهواء .

وليست هذه ((المسألة)) فيما علمت مما يوجب المهاجرة
والمقاطعة ، فإن الذين تكلموا فيها قبلنا عامتهم أهل سنة وأتباع ، وقد
اختلف فيها من لم يتهاجروا ويتقاطعوا ، كما اختلف الصحابة - رضي الله
عنهم - والناس بعدهم في رؤية النبي - صلى الله عليه وسلم - ربه ففسيحي
الدنيا)) (٤) .

(١) هو أبو بكر محمد بن اسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن
بكر السلمي النيسابوري إمام نيسابور في عصره ، لقبه السبكي
إمام الأئمة ، ولد سنة ٢٢٢ هـ ، وتوفي سنة ٣١١ هـ .
انظر : ترجمته في : تذكرة الحفاظ ج ٢ ، ص ٧٢٠ ، ٧٢١ ، طبقات
الشافعية ، للسبكي ، ج ٢ ، ص ١٣٠ - ١٣٥ .
ومن كتبه ، كتاب التوحيد ، وإثبات صفات الرب عز وجل وهما
مطبوعات .

(٢) ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٤٨٧ - ٤٨٨ .

(٣) راجع : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٤٨٨ - ٥٠٢ .

(٤) راجع : المعتمد لنفسه ، ج ٦ ، ص ٥٠٢ .

((والمختلفون في هذه " المسألة " أعذر من غيرهم :

- أما ((الجمهور)) فعذرهم ظاهر كما دل عليه القرآن ، وما نقل عن السلف ؛ وأن عامة الأحاديث الواردة في ((الرؤية)) لم تنص إلا على رؤية المؤمنين ، وأنه لم يبلغهم نص صريح برؤية الكافر ، ووجه رؤية المطلقة قد صارت دالة على غاية الكرامة ونهاية النعيم .

- وأما المشبوتون عموماً وتفصيلاً ، فقد ذكرت عذرهم ، وهم يقولون : قوله : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) هذا الحجب بعد المحاسبة فإنه قد يقال : حجب فلاناً عني وإن كان قد تقدم الحجب نوع رؤية ؛ وهذا حجب عام متصل ، وبهذا الحجب يحصل الفرق بينهم وبين المؤمنين ؛ فإنه - سبحانه وتعالى - يتجلى للمؤمنين في عرصات القيامة بعد أن يحجب الكفار كما دلت عليه الأحاديث المتقدمة ، ثم يتجلى لهم في الجنة عموماً وخصوصاً دائماً أبداً سرمداً)) (١) .

ونستخلص من تلك النصوص السابقة أن خلاف أهل السنة والجماعة في رؤية الكفار لربهم ليس بمقتضي إلى الهجر والتبديع والقطيعة ؛ بل الأمر أوسع من ذلك كله .

وقد انتهى البحث بشيخ الإسلام - رحمه الله - في هذه المسألة إلى أنه لا ينبغي أن يطلق القول : ((بأن الكفار يرون ربهم)) إطلاقاً للفظ هكذا على عواهنه من غير تقييد لتلك الرؤية ، وأنها في المحشر قبل دخول الجنة في عرصات القيامة ، وأن رؤية الكفار لربهم في هذا الموقف ليست كرامة من الله لهم ، ونعيماً ، بل إهانة لهم وحسرة وتبكيता .

والمفهوم من كلام الشيخ أن سبب منع إطلاق القول ((بأن الكفار

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٥٠٢ ، ٥٠٣ .

يرون ربهم)) اطلاقاً من غير تقييد أمران :-

- الأول : أن القول بأن الكفار يرون ربهم مطلقاً قول مجمل فيه لبس وإبهام شديد للسامع ؛ ذلك بأنه قد يفهم منه أن رؤية الكفار لربهم كرامه من الله وثواباً وهذا خلاف الحق الذي دلت عليه النصوص .

وقد تقرر في اعتقاد أهل السنة والجماعة أن رؤية الله أعلى درجات نعيم أهل الجنة ، والغاية التي فيها تنافس المتنافسون فإذا أطلق اللفظ بأن الكفار يرونه توهم أن الكافرين يشاركون المؤمنين في هذا النعيم وهو باطل .

- الثاني : أن الحكم إذا كان عاماً فقد يكون في تخصيص بعضه باللفظ خروج عن أدب القول الطيب الجميل وهذا المعنى مانع من التخصيص . ويتضح هذا القول بمثال ؛ ذلك أن الله خالق كل شيء ومريد لكل حادث في هذا الكون ، ويرى عباده ويتجلى لهم ، ولكن لا ينبغي للمسلم أن يخشى ما يستقبح من مخلوقات الله فيقول مثلاً يا خالق الكلاب ففي هذا اللفظ خروج عن الأدب يمنع التخصيص ، وإن كان الله هو الخالق لكل شيء . وكذلك لا يقال يا مريد الزنا ومن هنا يجان الإمام ابن تيمية يرى أنه لا ينبغي أن يطلق القول بأن الكفار يرون ربهم من غير تقييد .

وهذا الذي ذكرته هو غاية ما استخلصته من تقرير الإمام ابن تيمية (١) وتحريره لهذه المسألة .

وإذا كان بعض المعتزلة قد كفروا من أثبت رؤية الله في الدار الآخرة ؛ في جهة من الراي - فإن بعض الأشاعره . وأهل السنة قد حكموا - من

جانِبهم - علي من أنكر رؤية الله بالكفر ؛ ؛ ولهذا وجد في الأشاعرة من كفر من أنكر رؤية الله تعالى (١) .

وكذلك كفر بعض أهل السنة من أنكر رؤية الله - تعالى - ؛ ولهذا كفر الإمام أحمد من أنكر رؤية الله ؛ فقد روي عنه - رحمه الله - أنه قال : ((... من قال إن الله - عز وجل - لا يرى فهو كافر ...)) (٢) .

ولا يتردد الآجري في تكفير من أنكر رؤية الله تعالى ، مبيِّنًا الحجة التي تقوم على النفاة وبمقتضاها يحكم على منكري الرؤية ؛ وفي هذا المعنى وجدناه يقول :-

((... فإن اعترض جاهل ممن لا علم معه ، أو بعض هؤلاء الجهمية الذين لهم يوفقوا للرشاد ، ولعب بهم الشيطان ، وحرموا التوفيق فقال : وهل المؤمنون يرون الله - عز وجل - يوم القيامة ؟

- قيل لهم : نعم ؛ والحمد لله على ذلك .

- فإن قال الجهمي : أنا لا أؤمن بهذا .

- قيل له : كفرت بالله العظيم (٣) .

- فإن قال : وما الحجة ؟

- قيل : لأنك رددت القرآن والسنة ، وقول الصحابة - رضي الله عنهم ، وقول

علماء المسلمين ، واتبعت غير سبيل المؤمنين ، وكنت ممن قلل

الله - عز وجل - فيهم ؛

(١)

انظر : الفرق بين الفرق ، للبغدادي ، ص ٣١٤ .

(٢)

ذكر هذا الأثر في كتاب مسائل الإمام أحمد ، لأبي داود السجستاني -

طبع ضمن عقائد السلف ، جمعها : د . علي سامي النشار (منشأة

المعارف بالأسكندرية - ١٩٧١م) ص ١٠٥ ؛ ثم انظر الشريعة ، للآجري

، ص ٢٥٥ ؛ ثم انظر : عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي - طبع

ضمن المجموعة العلمية السعودية (ط . دار الشقافه بمكة ١٣٩٤ هـ)

ص ٣١ .

(٣)

الشريعة ، لمحمد بن الحسين الآجري ، ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .

(ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين —
نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا) (١) .

ويذكر لنا شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - أن ((الماشهور
عن السلف والأئمة إطلاق أقوال بتكفير)) (الجهمية المحضة) الذين ينكرون
الصفات ، وحقيقة قولهم أن الله لا يتكلم ولا يرى ولا يباين الخلق ، ولا له
علم ولا قدره ، ولا سمع ولا بصر ولا حياة ، بل القرآن مخلوق ، وأهل الجنة
لا يرونه كما لا يراه أهل النار ، وأمثال هذه المقالات)) (٢)

وبؤكد الإمام ابن تيمية - رحمه الله - هذا القول بنص آخر —
يبين فيه موقف السلف ممن أنكر رؤية الله بالأبصار في الدار الآخرة ، ويوضح
رأيهم في تكفيره ؛ ومتى يكون منكر الرؤية كافرا مبينا أن :

((الذي عليه جمهور)) (السلف) أن من جحد رؤية الله في الدار الآخرة فهو
كافر ؛ فإن كان ممن لم يبلغه العلم في ذلك ، عرف ذلك ، كما يعرف من لم تبلغه
شرائع الإسلام ، فإن أمر على الجحود بعد بلوغ العلم له ، فهو كافر (٣) .
ولكننا عندما نرجع إلى الإمام ابن تيمية نفسه ، لمعرفة رأيه
الذي يراه في تكفير أهل البدع كافة ومنهم المعتزلة - نفاة الرؤية - نجده
يعالج هذه المسألة بشيء من التفصيل والتوضيح ، ولهذا فإنه يقيد أقوال
السلف المطلقة في التكفير ، ويستقضي المسألة من جميع جوانبها ، ويبين
ما أجمل من عباراتهم ، فيحرر المسألة تحريرا دقيقا بأللوب تحليلي ، رافع

(١) سورة النساء ، آية ، (١١٥) .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٣٥٢ .

(٣) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٤٨٦ . وقد قال - أيضا - في

تأكيد هذا المعنى : ((وكلام السلف والأئمة في تكفير الجهمية ، وبيان

أن قولهم يتضمن التعطيل والإلحاد كثير

وقد تبين أن الجهمية عندهم من نوع الملاحدة الذين يعلم =

يمتاز بالدقة والشمول ، والتثبت في إصدار الأحكام (١) .

= بالاضطرار أن قولهم مخالف لما جاءت به الرسل ، بل إنكار صفات الله أعظم إلحادا في دين الرسل من إنكار معاد الأبدان ، فإن إثبات الصفات لله أخبرت به الرسل أعظم مما أخبرت بمعاد الأبدان)) درء تعارض العقل والنقل ، ج ٥ ، ص ٣٠٩ .

(١) لقد اعتنى الإمام ابن تيمية بمسألة تكفير أهل البدع ، فبحثها بحثا دقيقا بين فيه أن :

- أهل البدع فيهم المنافق الزنديق فهذا كافر بلا شك . وهذا النوع يكثر في الرافضة والجهمية ؛ ولهذا تسترت القرامطة والباطنية والزنادقة بالتشيع والإعتزال ، واتخذوا حب آل البيت ذريعة لاصطياد الضعفاء وترويج باطلهم ، وزندقتهم على أهل الغفلة من الناس .

- ((ومن أهل البدع من يكون فيه إيمان باطنا وظاهرا ؛ لكن في جهل وظلم حتى أخطأ ما أخطأ من السنة ؛ فهذا ليس بكافر ولا منافق ثم قد يكون منه عدوان وظلم يكون به فاسقا أو عاصيا .

- وقد يكون مخطئا متأولا مغفورا له خطأ ؛ وقد يكون مع ذلك معه من الإيمان والتقوى ما يكون معه من ولاية الله بقدر إيمانه وتقواه)) مجموع الفتاوى ، ج ٣ ، ص ٣٥٤ .

- ويرى شيخ الإسلام أن المقالة تكون كفرا كجحد وجوب الصلاة والزكاة ، والصيام ، والحج ، ومقالات الجهمية هي من هذا النوع ؛ فإنها جحد لما هو الرب - تعالى - عليه ولما أنزل الله على رسوله ؛ ولكن القائل بها قد يكون بحيث لم يبلغه الخطاب وكذا لا يكفر به جاحده كمن هو حديث عهد بالإسلام ، أو نشأ بباده يعيده لم تبلغه شرائع الإسلام ، فهذا لا يحكم بكفره بجحد شيء مما أنزل على الرسول إذا لم يعلم أنه أنزل على الرسول .

ويرى الإمام ابن تيمية أن مقالات الجهمية غلظت من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنهم حرفوا كثيرا من نصوص الكتاب والسنة والإجماع بالتأويلات الفاسدة وردوا نصوصا صريحة تخالف بدعتهم .

الثاني : ((أن حقيقة قولهم تعطيل الصانع ، وإن كان منهم من لا يعلم أن قولهم مستلزم تعطيل الصانع . فكما أن أصل

الإيمان الإقرار بالله فأصل الكفر الإنكار لله)) .

.....

الثالث : ((أنهم يخالفون ما اتفقت عليه الملل كلها وأهل الفطر السليمة كلها ؛ لكن مع هذا قد يخفى كثير من مقالاتهم على كثير من أهل الإيمان حتى يظن أن الحق معهم ؛ لما يوردونه من الشبهات ، ويكون أولئك المؤمنين ، مؤمنين بالله ورسوله باطنا وظاهرا ؛ وإنما التبس عليهم واشتبه هذا كما التبس على غيرهم من أصناف المبتدعة ، فهؤلاء ليسوا كفارا قطعاً بل قد يكون منهم الفاسق والعاصي ، وقد يكون منهم المخطيء المغفور له ، وقد يكون معه من الإيمان والتقوى ما يكون معه به من ولاية الله بقدر إيمانه وتقواه)) مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ .

وينبغي الإمام ابن تيمية على المعتزلة افتراءهم على من أثبتت الصفات والرؤية وتكفيرهم له بحجة أنه قد خالف معقولهم الذي ابتدعوه مبيناً أن التكفير لا يكون بجحد ما جاء وأبى من شبهات عقلية ((وإنما الكفر يكون بتكذيب الرسول - صلى الله عليه وسلم - فيما أخبر به ، أو الإمتناع عن متابعتة مع العلم بصدقه ، مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم .

وفي الجمله فالكفر متعلق بما جاء به الرسول)) درء تعارض العقل والنقل ، ج ١ ، ص ٢٤٢ .

والحق أن هذا المقام ، مزلة للأقدام ومظلة للأفهام ، وللفرق في تكفير المخالف من أهل القبلة مبالغات وتعصب ، ولهم في ذلك غلو وإسراف في أطراف ، فصارت الفرق في ذلك على طرفي نقيض بين الإفراط والتفريط . قال في شرح الطحاوية :

((وأعلم - رحمك الله - وإيانا - أن باب التكفير وعدم التكفير باب مظمت الفتنة والمحنة فيه ، وكثر فيه الإفتراق ، وتشتت فيه الأهواء والآراء ، وتعارضت فيه دلائلهم . فالناس فيه : في جنس تكفير أهل المقالات والعقائد الفاسدة ، المخالفة للحق الذي بعث الله به رسوله في نفس الأمر ، أو المخالفة لذلك في اعتقادهم صلى طرفين (وسط)) - شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٣٥٥ .

.....

= وقد هدى الله أهل السنة للقول الوسط في هذه المسألة . ولا غرو في ذلك ؛ فهم وسط في الفرق كما أن أمة محمد أمة وسطا بين الأمم .

ومذهب أهل السنة في هذه المسألة من جنس مذهبهم في مرتكب الكبيرة لأن المبتدع قد يكون مؤمنا باطنا وظاهرا ويشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويعمل بجميع أركان الإسلام وواجباته . ولكنه تأول تأويلا فاسدا أوقعه في البدعة ، إما مجتهدا في ذلك التأويل أو مذنبا عاصيا ؛ فهذا لا يقال ؛ إن إيمانه حبط بالكلية لمجرد قوله بهذه البدعة إلا أن يدل على ذلك دليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع والقول بتكفيره خطأ كخطأ الخوارج والمعتزلة .

كذلك لا يقول أهل السنة أنه لا يكفر ، فإن الشهادة له بالإيمان الكامل من جنس قول المرجئة الذين قالوا لا يضر مع الإيمان ذنب لمن عمله فهم والخوارج على طرفي نقيض .

وقد هدى الله أهل السنة للقول الأصوب ، والمذهب المعتدل ، والرأي الوسط الذي يفرق به بين تلك الأقوال المبتدعة ، ذلك بأنهم قد قرروا : أن الأقوال الباطلة المبتدعة التي تخالف ما جاء به الكتاب والسنة فتنتفي ما أثبتته الله لنفسه ، وتنفي ما أثبتته الرسول ، أو تثبت ما نفاه الله ورسوله ، أو تأمر بما نهى الله عنه أو تنهى عما أمر الله به ؛ يبيّن فيها الحق الذي جاء به الشرع ، ويتوعد من قال بها بما أوعده الله به ، ويبين أن هذه الأقوال في نفسها كفر صريح ، ويقال : من قال بها فهو كافر ... ونحو ذلك كما أشر عن السلف وأهل السنة أقوال بتكفير من قال بخلق القرآن ، ونفي رؤية الله بالأبصار في دار القرار .

ومع هذا كله ، فقد احتاط أهل السنة والجماعة كل الاحتياط في تكفير الشخص المعين ، وامتنعوا عن تكفير شخص يعينه ، ووجدوا في ذلك أشد الحرج والمشقة ؛ ولهذا فإنهم لا يشهدون على فرد من أفراد المسلمين صلى صلاة المسلمين واستقبل قبلتهم ، وأكل ذبيحتهم - بأنه : من أهل الوعيد ، وأنه كافر إلا بأمر عظيم تجوز معه الشهادة عليه بالكفر ، بمقتضى نصوص الكتاب والسنة والإجماع .

=

.....

= وقد صدر أهل السنة والجماعة عن تكفير الشخص المعين لأمور :

- ١ - أن الشهادة على الشخص المعين بالكفر ، وأن الله لا يغفر له ، ولا يرحمه ، بل يخلده في النار داخل ضمن التآكي على الله والحلف عليه - سبحانه - وهذا من أعظم البغي والجور ، والقول على الله بلا علم .
 - روى مسلم بسنده عن جندب أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حدث أن رجلا قال : والله لا يغفر الله لفلان ، وأن الله تعالى قال : من ذا الذي يتألى عليّ أن لا أغفر لفلان ، فإني قد غفرت لفلان ، وأحببت عملك (١٠٠٠) . رواه مسلم ؛ انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب البر : باب النهي عن تقنيط الإنسان من رحمة الله ، ج ١٦ ، ص ١٧٤ .
 - ٢ - وامتنع أهل السنة من تكفير شخص بعينه ؛ لأن الشخص المعين يمكن أن يكون قد بذل جهده ، وغاية وسعه في بحث المسألة فأداه اجتهاده إلى ذلك القول الخاطيء فيكون حكمه حكم من اجتهد فأخطأ في اجتهاده فقد يكون عندئذ مغفورا له .
 - ٣ - ويمكن أن يكون ممن لم يبلغه ماوراء ذلك من النصوص التي تثبت خلاف بدعته .
 - ٤ - ويمكن أن يكون له إيمان عظيم ، وحسنات كثيرة تكون سببا في حصوله على رحمة الله وغفرانه .
 - ٥ - ويمكن أن يكون ذلك الشخص المعين ممن استزله أهل الأهواء والبدع ، وروجوا عليه باطلهم ؛ فظن أن الحق معهم لكثرة ما أوردوه عليه من الشبهات فالتبس عليه الأمر ووافقهم على بدعهم وانساق معهم مع كونه مؤمنا بالله ورسوله باطنا وظاهرا ، وقد حصل ذلك لبعض علماء الحديث الجهابذة الذين ظنوا أن مذهب الأشاعرة هو مذهب أهل السنة والجماعة ، فنجدد يصف المؤلفات في تأييده وينافح عنه ويرد على من خالفه مع كونه بدعه كسائر البدع التي أحدثت في الدين .
- ومع كون أهل السنة قد امتنعوا من تكفير الشخص المعين إلا أن =

وقد اتضح لنا - مما سبق - أن القول بروية المؤمنين لربه -
في الدار الآخرة بالأبصار وفي جهة العلو عقيدة شابهة عند أهل السنة والجماعة
وهو القول الحق الموافق للكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين والأئمة
الأربعة .

وقد استدل أهل السنة والجماعة على جواز الروية ووقوعها بأدلة
كثيرة ، ويستدل أهل السنة بنفس الآيات والأحاديث التي استدل بها الأشاعرة
على روية الله ، ولهذا فسوف أسوق الحديث على تلك الأدلة الشرعية سوقاً
واحداً ؛ لأنه لا يوجد بين أهل السنة والأشاعرة - في ذلك - خلاف يذكر (١) .

= ذلك التوقف في أمر الآخرة عن تكفير المبتدع لا يمنعهم من
معاقبته على بدعته في الدنيا ؛ لمنع بدعته من الانتشار
بين عوام المسلمين ومن لا يستطيع أن يميز بين الأقوال الصحيحة
وبين الأقوال المخالفة للكتاب والسنة . فكان لزاماً عليهم
أن يضيّقوا على بدعته الخناق ، ويسدوا جميع منافذها خوفاً
على عوام المسلمين من خطرها ، ودرءاً لمفسدتها وحمايتها
لجناب التوحيد الخالص من شوائب البدع .

وبهذا يتضح أن أهل البدع كالخوارج ، والمعتزلة وغيرهم قد
كفروا أقواماً من المسلمين لا يستحقون التكفير ، بل كفر
الخوارج والمعتزلة بعضهم بعضاً فتجد أن بأسهم بينهم شديد وهذه
من سمات أهل البدع المخالفين للكتاب والسنة ، وأما أهل
السنة فإنهم لا يكفرون المعين بل يخطئون ولا يكفرون .
راجع : شرح العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز ، ص ٣٥٥ - ٣٦٥ .

(١) اللهم إلا نقطة دقيقة جداً ، وهي أن أهل السنة يرون أن أدلة الشرع
أدلة شرعية وعقلية في آن واحد ، وأن القرآن قد خاطب العقل
والوجدان معاً ؛ وأما الأشاعرة فيرون أن أدلة الشرع أدلة سمعية
لا عقلية ؛ بناء على تفرقتهم المعهودة بين دليل السمع ودليل
العقل .

وأدلة أهل السنة على هذه المسألة تنقسم إلى قسمين :-
أدلة على جواز الرؤية ، وأدلة على وقوعها ، وسوف أشير إلى بعض هذه الأدلة
من غير تعرض لأقوال المخالفين من المعتزلة وسائر نفاة الرؤية في الاستدلال
بتلك الآيات والآحاديث على إثبات الرؤية ، ودون ذكر لمناقشة اعتراضاتهم ؛
لأن غرضي بيان أدلة أهل السنة على إثبات الرؤية . فأقول :-

أولا : أدلة جواز الرؤية :

الدليل الأول :

قوله تعالى ﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه —
قال : رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل
فإن استقر مكانه فسوف تراني ، فلما تجلى ربه للجبل جعله
دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال : سبحانك تبت إليك وأنا
أول المؤمنين ﴾ (١).

والاستدلال بهذه الآية من وجوه ستة :

الوجه الأول :

إن سياق الآية صريح الدلالة في أن الذي سأل الرؤية هو موسى
عليه السلام ، ولو كانت رؤية الله ممتنعه ماسألها موسى - عليه
السلام - ؛ لأنه عندما سأل رؤية الله إما أن يكون عالما بامتناعها
واستحالتها ، أو لا يكون كذلك .

- ولا يجوز أن يكون موسى - عليه السلام - عالما بامتناع الرؤية ، ومع
هذا يسألها ربه ؛ لأن سؤله الرؤية مع العلم بامتناعها عبث يتنزه
عنه مقام النبوة السامي .

(١) سورة الامراف ، آية ، (١٤٣) .

والغافل من سائر البشر لايسأل ما كان ممتنعا ومستحيلا فالنبي—
موسى - عليه السلام - من باب أولى .

- وكذلك لايجوز أن يكون موسى - عليه السلام - حال سؤاله الرؤية—
جاهلا بامتناعها ؛ لأنه نبيُّ اصطفاه الله للرسالة ، واجتباها للنبوة
وحباها بتكريمه ، وشرفه بتكليمه (١) - فيستحيل أن يجهل ما يجب
إثباته لله تعالى ، وما يجوز عليه ، وما يستحيل في حقه - سبحانه .
وكيف يجهل نبيُّ الله الذي اصطفاه على الناس بالرسالة ، وكلمه تكليما
مايستحيل في حق الله ثم يدركه حشالة المعتزلة ومن نال طرفا—
من علم الكلام المذموم ؟ !! .

ومن زعم أن موسى سأل رؤية الله جاهلا بامتناعها فقلوه : ظاهر—
الفساد ، يلزم منه تجهيل الأنبياء ؛ لاسيما وأن المعتزلة قد نسبوا
من جهل امتناع الرؤية إلى التكفير أو التظليل ؛ فيلزم - بناء على
قولهم : " أن موسى سأل الرؤية جاهلا بامتناعها " - تكفير موسى
أو تظليله وكذا سائر الأنبياء ، وهذا معلوم البطلان ، والصواب
خلافه ، وهو : أن موسى - عليه السلام - سأل الرؤية ؛ لعلمه بأن
رؤية الله جائزه .

فتعين القول بأن موسى - عليه السلام - سأل رؤية الله عالما بأنها
جائزه ، غير ممتنعة ؛ لأنه رسول يمتنع عليه الجهل بالتوحيد ، وبما
يجب لله من الصفات ، وما يستحيل في حقه - سبحانه .
فثبت بذلك أن رؤية الله جائزه (٢) .

(١) قال تعالى - في كتابه الحكيم : (... ياموسى إني اصطفتك علي—
الناس برسالاتي ، وبكلامي فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين) . سورة
الأعراف ، آية ، (١٤٤) .

وقال : وكلم الله موسى تكليما (سورة النساء ، آية ، (١٦٤) .
(٢) انظر : حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ، لابن القيم ، ص ٢٠٦ ؛ وشرح
العقيدة الطحاوية ، ص ٢٠٦ ؛ والإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول
الإمتقاد ، للجويني ، ص ١٨٣ .

الوجه الثاني :

أن الله لم ينكر على موسى - عليه السلام - سؤال الرؤية ، ولم ينهه عن طلبها ، ولو كانت رؤية الله مستحلية لأنكر الله عليه سؤاله ، وزجر عن طلب ما لا يليق بجلال الله ، كما أنكر على نوح - عليه السلام - طلب نجاه ابنه - كما حكى الله ذلك عنه في قوله ﴿ ونادى نوح ربه فقال رب إن ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين ﴾ (١) فنهاه الله عن هذا الطلب ، وزجر عن سؤاله فقال تعالى ﴿ قال يانوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إنني أعظك أن تكون من الجاهلين ﴾ (٢) .

ومع كون الله قد أنكر على نوح سؤاله النجاه لابنه ، ونهاه عن ذلك - لم ينكر على إبراهيم الخليل - عليه السلام - حيث قال : (رب أرني كيف تحي الموتى) قال ﴿ أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ... ﴾ (٣) .

ففي إنكار الله على نوح - عليه السلام - ، وردعه عن طلبه النجاة لابنه ، دليل على أن سؤاله نجاه ابنه أمر غير جائز ، وفي عدم الإنكار على إبراهيم الخليل وموسى عليه السلام فيما سألاه من ربهما دليل على الجواز ، وعدم استحالة المطلوب .
فدل ذلك على أن الرؤية جائزة (٤) .

-
- (١) سورة هود ، آية ، (٤٥) .
 - (٢) سورة هود ، آية ، (٤٦) .
 - (٣) سورة البقرة ، آية ، (٢٦٠) .
 - (٤) انظر حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ، لابن القيم ، ص ٢٠٦ ، وشرح العقيدة الطحاوية ، ص ٢٠٧ .

الوجه الثالث :

ان الله قد أجاب موسى - عليه السلام - على سؤاله الرؤية - بقوله :
(لن تراني) ؛ ولم يقل له لاتراني ، أو لست بمرئي ، أو إني لاتجوز
رؤيتي ، وبين الجوابين فرق ظاهر لمن تأمله . ألا ترى أنه لو كان في
يد رجل حجارة - مثلاً - ، وقال له رجل آخر اعطني هذا الذي في يدك لأكله
فالجواب الصحيح أن يقول له هذا لا يؤكل ، أو يقول له : إنه ليس مما يؤكل،
أو أنه لايجوز أكله .

وأما إذا كان في يده بدل الحجر نوعاً من الطعام ، وأراد منعه من
أكله في ذلك الوقت ، فالجواب الصحيح أن يقول له : " لن تأكله " أي إن هذا
مما يجوز أكله ولكنك لن تأكله الآن لسبب من الأسباب .

ففي جواب الخالق - سبحانه - على سؤال موسى الرؤية بقوله جـ
وعلا : (لن تراني) دليل على أنه - سبحانه - تجوز عليه الرؤية ،
وأنه يرى بالأبصار في الدار الآخرة ، ولكن منع موسى من رؤية الله سبحانه ،
لأن قواه - عليه السلام - لاتحتمل رؤية القوي العزيز في هذه الدار ؛ لضعف
قوة البشر وسائر المخلوقات فيها عن رؤية الله سبحانه وتعالى ؛ يؤكـد
ذلك أن الله لما تجلى للجيل - ومع قوته وصلابته - لم يثبت للتجلى في
هذه الدار الفانية بل تدَّهده ، واندكّ ، وتفتّت .. فإذا كانت هذه حال
الجماد الذي لايشعر فموسى وسائر البشر لايطيقون رؤيته - تعالى - في هذه الدار .

فإذا جاء وعد الآخرة أكمل الله هذه القوى ، وهيئها لرؤيته
- سبحانه - ، ووهب أعين من سواه قوة تجعلها قادرة على رؤيته سبحانه (١) .

(١) انظر شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٢٠٧ .

والذي أراه أن موسى منع من الرؤية لسبب يعلمه الله ، لم يطلعنا عليه ، وإلا فهو قادر على أن يهبه قدرة يمكن معها رؤية الله تعالى .

وحرف النصب ((لن)) عند أهل اللغة من أهل السنه لا يقتضي النفي المؤبد ؛ ولكنه للنفي المؤكد في المستقبل .

قال العلامة ابن مالك .:

والنصب أوجب مطلقا ب (كي) و (لن) وبهما اخصوب (أن) ومن رأى النفي ب (لن) مؤبدا فقله أردد وخلافه اعضدا (١) .

وقال - أيضا - ((أشرت إلي ضعف قول من رأى تأبيد النفي ب (لن) وهو الزمخشري في أنموذجه (٢) ؛ وحامله على ذلك اعتقاده أن الله - تعالى - لا يرى .

وهو اعتقاد باطل ؛ بصحة ذلك عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أعنى ثبوت الرؤية جعلنا الله من أهلها ، وأعاذنا من عدم الإيمان بها)) (٣) .

وقال الإمام ابن القيم : في أثناء حديثه عن حرف النصب (لن) ((...)) ومن خواصها أنها تنفي ما قرب . ولا يمتد معنى النفي فيها كامتداد معنى النفي في حرف لا إذا قلت لايقوم زيد أبدا ...)) (٤)

إلى أن قال - رحمه الله - : ((ومن أجل ما تقدم - من قصور معني النفي في لن وطوله في لا - يعلم الموقف قصور المعتزله في فهم كلام الله

(١) شرح الكافية الشافيه ، لابن مالك ، ج ٣ ، ص ١٥١٥ ؛ تحقيق د . عبدالمنعم أحمد هريدي .

(٢) راجع : الأنموذج ، للزمخشري ، ص ٧ .

(٣) شرح الكافية الشافيه ، لابن مالك ، ج ٣ ، ص ١٥٣١ ؛ تحقيق د . عبدالمنعم أحمد هريدي .

(٤) بدائع الفوائد ، لابن القيم ، ج ١ ، ص ٩٥ .

حيث جعلوا لن تدل على النفي على الدوام واحتجوا بقوله (لن تراني) وعلمت بهذا أن بدعتهم الخبيثة حالت بينهم وبين فهم كلام الله كـمـا ينبغي ، وهكذا كل صاحب بدعة تجده محجوبا عن فهم القرآن . وتأمل قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ كيف نفى فعل الإدراك بلا الدالة على طول النفي ودوامه ؛ فإنه لا يدرك أبدا وإن رآه المؤمنون ، فأبصارهم لا تدركه - تعالى - عن أن يحيط به مخلوق ، وكيف نفى الرؤية بـ (لن) فقال : (لن تراني) لأن النفي بها لا يتأبد ...)) (١) .

الوجه الرابع :

أن الله قد علق رؤيته على أمر جائز ، وهو استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال يكون - الجبل - أو حركته . واستقرار الجبل - الذي علق عليه جواز الرؤية - ممكن وجائز بلا ريب . وما علق على الجائز فهو جائز ؛ فيلزم من ذلك أن تكون رؤية الله جائزه (٢) .

وقد أيد ذلك الرازي - في تفسيره - حين قال : ((إذا شئت هذا وجب أن تكون رؤيته جائزه الوجود في نفسها ؛ لأنه لما كان ذلك الشرط أمرا جائزا الوجود لم يلزم من فرض وقوعه محال ، فبتقدير حصول ذلك الشرط إما أن يترتب عليه الجزاء الذي هو حصول الرؤية ، أو لا يترتب .

- فإن ترتب عليه حصول الرؤية ؛ لزم القطع بكون الرؤية جائزة الحصول .
- وإن لم يترتب عليه حصول الرؤية ، قدح هذا في صحة قوله ((إنه متى حصل

(١) بدائع الفوائد ، لابن القيم ، ج ١ ، ص ٩٦ .

(٢) انظر: شرح المواقف للرجزاني ، ص ١٨٩ . تحقيق د . أحمد المهدي .

ذلك الشرط حصلت الرؤية ، وذلك باطل (((١) .

الوجه الخامس :

أن الله قد تجلى للجيل ، والتجلي هو الإنكشاف والظهور ، وتجلي الشيء ظهر وبان . قال في تاج العروس :

((... يقال : انجلت عنه الهموم كما تنجلي الظلمة ، وفي حديث الكسوف حتي تجلت الشمس أي : انكشفت ، وخرجت من الكسوف ، ... وتجلي ظهر ——— وبان)) (٢) .

وفي الصحاح ((... جلوت أي : أوضحت وكشفت ، ... ، ... ، ... وجلوت السيف جلاء بالكسر ، أي : صقلت . وجلوت العروس جلاء - أيضا - ... ، ... ، إذا نظرت إليها مجلوة)) ... (٣) ويقال أيضا : جلى الشيء ، أي كشفه وانجلي عنه الهم ، أي : انكسفت وتجلي الشيء أي تكشف)) (٣) .

وإذا كان الله قد تجلى للجيل الذي هو جماد لا شواب له ولا عقاب فكيف يمتنع أن يتجلي لأنبيائه ، ورسله ، وعباده المؤمنين في دار كرامته فيريهم نفسه كما وعدهم بذلك .

ولا شك أن هذه الآية من أعظم الأدلة ، وأوضحها على رؤية الله تعالى - ؛ لأنه لما ثبت بنص هذه الآية الصريح أن الله قد تجلى للجيل

-
- (١) تفسير الرازي ، ج ١٤ ، ص ٢٣١ (دار احياء التراث العربي - بيروت ، ط . الثالثة .
(٢) تاج العروس من جواهر القاموس (فصل الجيم من باب الواو والياء) ج ١٠ ، ص ٧٥ .
(٣) الصحاح للجوهري (فصل الجيم من باب الواو والياء ج ٦ ، ص ٢٣٠٤-٢٣٠٥ .

فتجلىه - سبحانه - ورويته لعباده المؤمنين في الدار الآخرة من باب أولى وإنما المقصود من تفتت الجبل إعلام موسى أنه لا يقوى على رؤية الله فـ في هذه الدار ؛ لأن الجبل لم يثبت عند التجلي - فالبشر لا يقدرّون من باب أولى ؛ لضعفهم .

يؤيد هذا أن الله لم يخبر موسى باستحالة الرؤية التي طلبها - عليه السلام - ؛ بل أقنعه بدليل حيّ ظاهر في وقت طلب الرؤية نفسه - وأراه أنه لا يقدر على رؤية الله في هذه الدار ، ولا تحتلّقواه الفانيّة رؤية الباقي - سبحانه - فبيّن له - سبحانه وتعالى - أن الجبل إذا لـم يثبت لرؤية الله عندما تجلّى له في هذه الدار فالبشر ضعفهم ، وعدم قدرتهم على ذلك من باب أولى (١) .

فتقرر من ذلك أن رؤية الله بالأبصار في الدار الآخرة جائزة .

الوجه السادس :

أنه قد ثبت بنص القرآن الحكيم ، أن الله قد كلم موسى تكليماً بغير واسطة ، وأسمع - سبحانه - كلامه لموسى - عليه السلام ؛ فدل ذلك على أن : من جاز عليه التكلم والتكليم وأن يسمع مخاطبه كلامه بغير واسطة فجاز رويته من باب أولى . ونبيّ الله وكليمه وأعرف الناس به في زمانه لما سمع كلام الله ، ونداه ، ومناجاته له - من غير واسطة تطلّع لأسمى أنواع المعرفة ، وهي : الرؤية الحقيقية بحاسة البصر ، وذاقت نفسه ، واشتأقت إلى رويته - تعالى - لعلمه بعدم التفريق بين الرؤية والكلام من غير واسطة ؛ ولهذا فإن من نفي الرؤية ؛ يلزمه نفي الكلام ؛ لأنه لا يتم إنكسار

(١) انظر: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ، لابن القيم ، ص ٢٠٧ .

الرؤية إلا بانكار الكلام : ومن هنا نجد أن المعتزلة - ومن وافقهم - قد جمعوا بين الأمرين ، فأنكروا أن يكلم أحدا ، أو يراه أحد (١) .

الدليل الثاني : من أدلة النقل على جواز الرؤية :

قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾ (٢)

والغريب أن هذه الآية من الآيات التي حاول المعتزلة - عنادا - أن يستدلوا بها على نفي الرؤية بالأبصار في الدار الآخرة .

وقد قرر أهل السنة - بالبراهين الصحيحة المؤيدة بالآيات الصريحة - أن هذه الآية دليل على اثبات الرؤية ، وليست دليلا على نفيها كما زعمت المعتزلة ، ومن وافقهم على ، وهذا دليل على أنه لا يحتج مبتدع بآية ، أو حديث صحيح ، يحاول بذلك تأييد بدعة مخالفة للكتاب والسنة إلا ويرد قوله ، وينقلب عليه دليله بنقيض ما أراد ، ثم يأتي الاستدلال الصريح المبني على الفهم الصحيح للنص الشريف - على بنيان بدعة المبتدعيين - فيقوضها من أصل قواعدها .

وقد أثبت أهل السنة أن هذه الآية أدل على جواز الرؤية منها على امتناعها ؛ لأن الله - سبحانه - قد ذكر هذه الآية في سياق التمدح حيث قال : عز وجل - ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ ومعنى الآية : أنه يرى ولا يدرك ، فالمنفي عن الأبصار إنما هو الإحاطة به سبحانه وتعالى ، وأما مجرد الرؤية فإنها جائزة ومتحققة لمن سيراه من العباد ؛ والدليل

(١) انظر: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ، لابن القيم ، ص ٢٠٧ . وشرح

العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز الحنفي ، ص ٢٠٧ .

(٢) سورة الأنعام ، آية ، (١٠٣) .

على ذلك ((أن تخصيص الإحاطة بالنفي ، يشعر بطريق المفهوم بثبوت ما هو أدنى من ذلك ، وأقله مجرد الرؤية ، كما أننا نقول : لاحتياط به الأفهام وإن كانت المعرفة بمجرد ما حصلت لكل مؤمن ، فالإحاطة للعقل منفية كنفسي الإحاطة للحس ، وما دون الإحاطة من المعرفة للعقل ، والرؤية للحس ثابت غير منفي)) (١) .

وبناء على ما سبق - يتضح لنا أن هناك فرق بين الرؤية ، والإدراك فكل من الرؤية والإدراك ، يوجد أحدهما مع الآخر ، وبدونه . فالرب - تعالى - يرى ولا يدرك ، كما يعلم ولا يحاط به . وقد وضع الإمام ابن القيم هذا المعنى حين قال :

((فقلوه : لا تدركه الأبصار * يدل على غاية عظمته وأنه أكبر من كل شيء ، وأنه لعظمته لا يدرك بحيث يحاط به ؛ فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء ، وهو قدر زائد على الرؤية ؛ كما قال تعالى * فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون . قال : كلا * (٢) .

فلم ينف موسى الرؤية ، ولم يريدوا بقولهم : (إنا لمدركون) إنا لمرعيون ؛ فإن موسى - صلوات الله وسلامه عليه - نفى إدراكهم إياهم بقوله : (كلا) ، وأخبر الله - سبحانه - أنه لا يخاف دركهم بقوله : (ولقد أوحينا إلى موسى أن أسر بعبادي فاقرب لهم طريقا في البحر يبسا لا تخاف دركا ولا تخشى) (٣) .

(١) الانتصاف من الكشاف ، ج ٢ ، ص ٤١ ، ٤٢ - مطبوع على الكشاف لمحمود بن عمر الرمخشري .

(٢) سورة الشعراء ، آية ، (٦١) .

(٣) سورة طه ، آية ، (٧٧) .

فعلم من ذلك أن هناك فرقا بين الرؤية والإدراك ، فالمنفصل عنه - سبحانه - إنما هو الإدراك وليس الرؤية ؛ لأن نفي الرؤية عدم محض والعدم المحض ليس بكمال فلا يمدح به .

وقد ثبت أن الآية ذكرت في سياق المدح ، ونفي الرؤية عدم محض والعدم المحض ليس بكمال فلا يمدح به الرب - جل وعلا - ؛ لأن المعدوم لا يرى ولو وصف الباري بصفات المعدوم فقليل إنه لا يرى ؛ لشارك المعدوم الباري - سبحانه - في كونه لا يرى . وهذا قول فاسد يتعالى الله سبحانه عنه ؛ فإن الباقي - سبحانه - لا يوصف بوصف يشترك هو والمعدوم فيه . فلو كان المراد بقوله تعالى - لا تدركه الأبصار - إنه لا يرى بحال لم يكن في ذلك مدح ولا كمال ؛ لمشاركة المعدوم له في ذلك ؛ فإن المعدوم المحض لا يرى ولا تدركه الأبصار ، والرب - جل جلاله يتعالى عن أن يوصف بوصف يشاركه في عدم المحض .

وقد علم أن المدح إنما يكون بالصفات الثبوتية . والقول بأن الباري يرى وصف ثبوتي ؛ فجاز أن يمدح به سبحانه ، وأما نفي الرؤية فهو عدم محض ليس بكمال ولا يمدح الخالق - عز وجل - بالعدم إلا في حالة واحدة . وبشرط معين (١) .

فقوله تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار لا نفي للإدراك تضمن إثبات أمر وجودي ، فتضمن هذا النفي إثبات كماله وعظمته - سبحانه -

(١) لا يمدح الرب - سبحانه - بالعدم إلا إذا تضمن النفي ثبوت أمر وجودي كما قد نفي الله السنه والنوم المتضمن كمال القيوميه ، قال تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم لا سورة البقرة ، آية ٢٥٥ . ونفي - سبحانه - عن نفسه اللغوب والإعياء ، المتضمن كمال القدره قال تعالى لا ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب لا سورة ق ، آية (٣٨) =

وأنه لكمال عظمته لا يحاط به . فالمنفي هنا هو الإدراك ، وأما الرؤية فإنها جائزة ، وأن المؤمنين يرون ربهم - سبحانه وتعالى - بأبصارهم عيانا ، ولا يدركونه بالأبصار بمعنى أنهم لا يحيطون به ، وإن كان سبحانه بكل شيء محيط .

- فثبت - بذلك - أن رؤية الله جائزة (١) .

الدليل الثالث من أدلة النقل على جواز الرؤية :

قوله تعالى لموسى - عليه السلام - ﴿ ياموسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين ﴾ (٢) .

وجه الاستدلال من الآية على جواز الرؤية هو : استنباط مواساة الله - تعالى - لموسى - عليه السلام - وتسليته حين منعه من الرؤية في الدنيا التي قد طلبها موسى - عليه السلام .

ولو طلب موسى أمرا يتنزه الله عنه ، ويستحيل في حقه ، ولا يجوز عليه - سبحانه - ؛ لرد الله طلبه ، ومنعه الإجابة دون مواساة (٣) .

= ونفى - عز وجل - عن نفسه الظلم المتضمن كمال عدله ، وعلمه ، وغناه قال تعالى ﴿ ولا يظلم ربك أحدا ﴾ سورة الكهف ، آية ، (٤٩) . ونفى عن نفسه الإحاطة .

(١) انظر: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ، لابن القيم ، ص ٢١١ ، ٢١٢ ؛

وشرح العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز الحنفي ، ص ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

(٢) سورة الأعراف ، آية ، (١٤٤) .

(٣) انظر : ابن حزم وموقفه من الإلهيات - عرض ونقد - رسالة دكتوراه

بجامعة أم القرى - إعداد د . د . أحمد بن ناصر الحمد . ص ٤٢١ .

يقول الرازي : ((... اعلم أن موسى - عليه السلام - لما طلب الرؤية ومنعة الله منها ، عدد الله عليه وجوه نعمه العظيمة التي له عليه ، وأمره أن يشتغل بشكرها ، كأنه قال له إن كنت قد منعتك الرؤية ، فقد أعطيتك من النعم العظيمة كذا ، وكذا ، فلا يضيق صدرك بسبب منع الرؤية وانظر إلى سائر أنواع النعم التي خصتك بها واشتغل بشكرها .

والمقصود تسليّة موسى - عليه السلام - منع الرؤية ، وهذا أيضاً أحد ما يدل على أن الرؤية جائزة على الله - تعالى - ، إذ لو كانت ممتنعة في نفسها لما كان إلى ذكر هذا القدر حاجة)) (١) .

الدليل الرابع :

روى البخاري بسنده عن جرير بن عبد الله قال : ((كنا جلوساً ليلة مع النبي - صلى الله عليه وسلم - فنظر إلى القمر ليلة أربع عشرة فقال : إنكم سترون ربكم كما ترون هذا لاتضامون في رؤيته ، فإن استطعتم أن لاتغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس ، وقبل غروبها فافعلوا ، ... ، ...)) (٢) .

الدليل الخامس :

ماروى البخاري بسنده عن أنس بن مالك أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أرسل إلى الأنصار فجاءهم في قبة من آدم وقال لهم : ((إنكم سترون بعدي أثره شديدة ، فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله - صلى

(١) التفسير ، الكبير للرازي ، الطبعة الثالثة ، (بيروت : دار احياء

التراث العربي) ج ١٤ ، ص ٢٣٥ .

(٢) صحيح البخاري - كتاب التفسير - باب قوله تعالى ﴿ وسبح بحمد ربك

قبل طلوع الشمس وقبل الغروب ﴾ ، وانظر فتح الباري شرح صحيح

البخاري ، ج ٨ ، ص ٥٩٧ .

الله عليه وسلم - على الحوض ... (١) : وقد فسر اللقاء - في مشمل هذه النصوص بمعنى الرؤية والمعانية .

والآيات والأحاديث الدالة على رؤية الله - تعالى - ولقاءه كثيرة جدا .

الدليل السادس :

ماروى البخاري بسنده عن عدي ابن حاتم قال : ((قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مامنكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه)) (٢) .

وهذه الأحاديث تدل على جواز الرؤية ، وأنه - تعالى - يهب الأبصار قوة تقدر بها على الرؤية فيهيء أبصار من سيراه من العباد لرؤيته ؛ فيرونه ويراهم ، وأنه يكلم من شاء إذا شاء ، وأنه ينزل ويأتي لفصل القضاء بين عباده يوم القيامة ، وأنه فوق عباده ، مستو على عرشه - إلى غير ذلك من الصفات التي ثبتت بنص الكتاب والسنة .

والأحاديث الدالة على إثبات الرؤية كثيرة ومتواتره رواها أصحاب الصحاح والمسانيد والسنن .

قال شيخ الإسلام - رحمه الله - ((وهذه الأحاديث وغيرها في الصحاح وقد تلقاها السلف والأئمة بالقبول ؛ واتفق عليها أهل السنة والجماعة ، وإنما

(١) صحيح البخاري - كتاب فرض الخمس - باب ما كان النبي يعطي المؤلفه قلوبهم وغيرهم من الخمس ونحوه وانظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري ج ٦ ، ص ٢٥١ .

(٢) قال الإمام ابن تيمية ((إن اللقاء يدل على الرؤية والمعانية .. =

يكذب بها أو يحرفها " الجهمية " ومن تبعهم من المعتزلة والرافضة ونحوهم : الذين يكذبون بصفات الله - تعالى - وبرؤيته وغير ذلك ، وهم المعطلة شرار الخلق والخليقة)) (١) .

الدليل السابع :

أن الصحابة - رضي الله عنهم - قد اختلفوا في رؤية النبي - صلى الله عليه وسلم - لربه ليلة المعراج ، فمنهم من أثبت رؤية النبي - صلى الله عليه وسلم - لربه ، ومنهم من نفاه ولم يكفر بعضهم بعضا ، لقوله بأحد القولين أو ينسبه إلى البدعة والضلالة ؛ إذ في الباب آثار مرويها وآيات قرآنية ، ولكل وجه هو موليا .

وقد ترتب على خلاف الصحابة في هذه المسألة ؛ اختلاف العلماء وانقسام أقوالهم إلى ثلاث طوائف :

- ١ - طائفة أثبتت رؤية النبي - صلى الله عليه وسلم - لربه بالبصر .
- ٢ - طائفة نفت رؤية النبي - صلى الله عليه وسلم - لربه بالبصر ، وأثبتت أنه رآه - سبحانه - بالقلب .
- ٣ - وطائفة عمدت إلى الوقف ؛ لأنه ليس في المسألة دليل قاطع ، والآثار

= ... إلى أن قال : ((أجمع أهل اللغة أن اللقاء ههنا لا يكسرون إلا معاينةً ونظرةً بالأبصار)) مجموع الفتاوى ، ج ٦ ، ص ٤٨٨ ، ٤٨٩ .
وقال الإمام ابن القيم - رحمه الله - (وأجمع أهل اللسان على أن اللقاء متى نسب إلى الحي السليم من العمى والمانع ، اقتضي المعاينة والرؤية ...)) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراس ، لابن القيم ، ص ٢٠٧ .
(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٣٩١ ، وقد أيد العلامة =

في ذلك متعارضة وقابلة للتفسير والتوجيه (١) .

ونستخلص من ذلك - كله - أن الصحابة والتابعين ومن يعتد باجماعه من علماء المسلمين وأهل السنة والحديث قد أجمعوا على أن رؤية الله في الدنيا جائزة " عقلا وأن العقل لا يحيل وقوعها أو يمنعها ؛ إذ لو كانت رؤية الله مستحيلة ، ما اختلفوا فيها أصلا ، ولما طرحوها على بساط البحث والأخذ والرد من أول الأمر كما أنهم لم يختلفوا في أن الله لم يتخذ صاحبه ولا ولدا ولم يكن له شريك في الملك .

فاختلفهم في رؤية النبي لربه في الدنيا ، وقول بعض الصحابة بوقوعها له فعلا ، وإجماعهم على أنها ستقع للمؤمنين في الآخرة ؛ دليـسـل على جوازها قطعا ، وعدم امتناعها . (٢)

قال الإمام النووي : ((إعلم أن مذهب أهل السنة بأجمعهم — أن رؤية الله — تعالى — ممكنة غير مستحيلة عقلا ، وأجمعوا — أيضا — على وقوعها في الآخرة ، وأن المؤمنين يرون الله — تعالى — دون الكافرين ... ، وأما رؤية الله في الدنيا فقد قدمنا أنها ممكنة ؛ ولكن الجمهور من السلف والخلف من المتكلمين وغيرهم أنها لا تقع في الدنيا)) (٣)

-
- = ابن حجر ما قاله الإمام ابن تيمية - رحمه الله - ، فقال : ((جمع الدارقطني طرق الأحاديث الواردة في رؤية الله - تعالى - في الآخرة فزادت على العشرين ، وتتبعها ابن القيم في حادي الأرواح فبلغت الثلاثين وأكثرها جيباد ، وأسند الدارقطني عن يحيى بن معين قال عندي سبعة عشر حديثا في الرؤية صحاح)) فتح الباري ، ج ١٣ ، ص ٤٣٤ .
- (١) راجع : صحيح مسلم يشرح النووي كتاب الإيمان - باب معنى قوله تعالى : ولقد رآه نزلة أخرى ، ج ٣ ، ص ٤ .
- (٢) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضيئة في عقد الفرقة المرضية ، محمد بن أحمد السفاريني الأثري الحنبلي ، ج ٢ ، ص ٢٥٠ - ٢٥٦ ، وانظر : تفسير الرازي ، ج ١٣ ، ص ١٣٢ .
- (٣) صحيح مسلم بشرح النووي ، ج ٣ ، ص ١٥ .

الدليل الثامن :

وهو ما استدل به الرازي على جواز رؤية المؤمنين لربهم حين قال : ((إن القلوب الصافية مجبولة على حب معرفة الله - تعالى - على أكمل الوجوه .

وأكمل طرق المعرفة هو الرؤية ؛ فوجب أن تكون رؤية الله - تعالى - مطلوبه لكل أحد ، وإذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها (١) ؛ لقوله تعالى : ﴿ ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ﴾ (٢) .

هذه بعض الأدلة السمعية على جواز الرؤية . والأدلة من القرآن والسنة على إثبات رؤية المؤمنين لربهم في الجنة كثيرة جدا ، أضربت عن ذكرها ، خشية الإطالة ، وهي أدلة شرعية وعقلية في آن واحد لاسيما آيات الكتاب الحكيم الواردة بإثبات الرؤية ، ولاريب في أن وقعها على الجهمية والمعتزلة أشد وأنكى من أقوال الرجال ونتاج عقولهم .

فوجب على من أراد الكمال في التوحيد ، والسلامة في الدين أن يؤمن بتلك الآيات الواردة في الرؤية كإيمانه بنصوص الحلال والحرام والبعث والحساب ، والجنة والنار ، وأن لا يحرفها بالتأويل الفاسد كما فعل ذلك أهل البدع والتضليل .

وأن يؤمن بأحاديث الرسول التي أثبتت رؤية الله بالأبصار

(١) تفسير الرازي ، ج ١٣ ، ص ١٣١ ، ١٣٢ (دار احياء التراث العربي ط .
الثالثة) ، وابن حزم وموقفه من الإلهيات - أحمد بن ناصر الحمد
رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى .

(٢) سورة فطت ، آية ، (٣) .

في دار القرار ، إيماننا حقيقا وأن يسلم للرسول - صلى الله عليه وسلم -
ويمدّقه في جميع أقواله ، وأن يتلقى جميع ما أخبر به بالقبول والتصديق
فتوحيد الخالق - سبحانه - يكون بالعبادة والخضوع والذل والإنابة
والتوكل

وتوحيد متابعة الرسول يكون بالتصديق فيما أخبر والكف عما
نهى عنه وزجر ، وألا يقدّم على قوله قول أحد من البشر ؛ لأن الذي جاء
بأحاديث الرؤية قد جاء بسائر أمور أصول الدين التي يستحيل على العقل
أن يستقل بمعرفتها وإدراكها على التفصيل ؛ لأنه - وإن كان
كل إنسان قد فطر على معرفة أن لهذا العالم خالقا موصوفا بكل كمال
يليق به منزها عن جميع النقائص - إلا أن معرفة كمال المعبود - سبحانه -
ونعوت جلاله ، وما يجب له من الصفات ، وما يجوز في حقه ، وما يستحيل
عليه سبحانه ، ومعرفة ما أراد الله من عباده شرعا ، إذ أمرهم به ، وما
كرهه ولم يرضه إذ نهاهم عنه لا يُعلمان إلا بالسمع من جهة الرسول عليه
السلام ، فلما كان مبلغ أحاديث الرؤية هو مبلغ الدين وجب على العباد
أن يطيعوه ويتبعوه ؛ لأنه لا يجوز الإيمان ببعض كلام الله ورسوله ، وزدّ بعض؛
بل يجب الإيمان الكامل بجميع ما ورد في الكتاب المبين ، وأخبر به الرسول
الأمين ، والتسليم والإنقياد لأمره وعدم معارضته بشبه الأوهام وغلالات العقول
وبهذا يتم التوحيد ويكتمل ، () فهما توحيدان ، لانجاة للعبد من عذاب
الله إلا بهما : توحيد المرسل (سبحانه) ، وتوحيد متابعة الرسول
فلا نحاكم إلى غيره ، ولا نرضى بحكم غيره ، ولا نوقف تنفيذ أمره وتصديق
خبره على عرضه على قول شيخه وإمامه وذوي مذهبه وطائفته ومن يعظمه
فإن أدنوا له نفذه وقبل خبره ، وإلا فإن طلب السلامة فوّضه إليهم وأعرض
عن أمره وخبره ، وإلا حرقه عن مواضعه ، وسمي تحريفه تأويلا وحملا ، ... ،
... ، فلأن يلقي العبد ربه بكل ذنب - ما خلا الإشراك بالله - خير

له من أن يلقاه بهذه الحال ، بل إذا بلغه الحديث الصحيح ^و يعد نفسه كأنه سمعه من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ((١))

ثانيا : أدلة أهل السنة على وقوع الرؤية :

أستدل أهل السنة والأشاعره على وقوع الرؤية بأدلة كثيرة نذكر

منها مايلي :-

الدليل الأول :

قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ (٢)

وجه الاستدلال من الآية :

أن لفظ ((النظر)) في اللغة له معان متعددة ، وتعتريه

ومائل مختلفه ، وعلى هذا نجد أن معناه يختلف باختلاف تلك الصلات .
- فإذا تجرد عن أي صله ، وتعدى بنفسه كان بمعنى الإنتظار ، يؤيد ذلك قول الله تعالى :
- في الأخبار عن أحوال المنافقين ، ومخاطبتهم المؤمنين ، وقد حيّل .
بينهم وبينهم - : (انظرونا نقسم من نوركم) (٣) أي : انتظرونا .

وقال تعالى : (ما ينظرون إلا صيحة واحدة) (٤) أي : ينتظرون

(١) شرح العقيدة الخاوية ، لابن أبي العز ، ص ٢١٧ .

(٢) سورة القيامة ، آية ، (٢٢ ، ٢٣) .

(٣) سورة الحديد ، آية ، (١٣) .

(٤) سورة يس ، آية ، (٤٩) .

ومنه قوله تعالى : (فناظره بم يرجع المرسلون) ^(١) أي : منتظره .

وقد استعمل النظر بمعنى الإنتظار ، وكثر وروده في شعر

الشعراء . فمن ذلك قول الشاعر الجاهلي : أمرو القيس :

فإنكما إن تنظراني ساعة ... من الدهر تنفعني لدى أم جندب ^(٢)

أي تنتظراني

ومنه قول قراد بن أجدع :

وإن يك صدر هذا اليوم ولّى ... فإن غدا لشاظره قريب ^(٣)

أي لمنتظره .

ومنه قول عمرو بن كلثوم :

أبا هند فلا تعجل علينا ... وأنظرنا نخبرك اليقين ^(٤)

أي أمهلنا وانتظرنا .

وهكذا نرى أن النظر إذا تعدّى بنفسه ، واستعمل بغير صلته

يكون بمعنى الإنتظار والتوقف وقد أكد أهل اللغة ذلك ، وأيدوه ، قال

في تاج العروس .

((... النظر الإنتظار ، يقال : نظرت فلانا وانتظرته بمعنى واحد .

فإذا قلت انتظرت - فلم يجاوزك فعلك - فمعناه وقفت ^(٤) وتمهلت ، ومنه

(١) سورة النمل ، آية ، (٣٥) .

(٢) شرح ديوان امرئ القيس ، ص ٥٣ ؛ نقلا عن ابن حزم وموقفه من الإلهيات - عرض ونقد ، د. أحمد الشاصر ، الطبعة الأولى (الرياض : شركة العبيكان ١٤٠٦ هـ) ص ٣٩٨ .

(٣) مجمع الأمثال ، للميداني ، ج ١ ، ص ٧١ ؛ نقلا عن المرجع السابق ص ٣٩٧ .

(٤) شرح المعلقات العشرة ص ١٤٠ ؛ نقلا عن المرجع السابق ص ٣٩٧ .

(٥) تاج العروس ، للزبيدي (فصل النون من باب الرا) ج ٣ ، ص ٥٧٣ .

قوله تعالى ﴿ انظرونا نقتبس من نوركم ﴾ (١)

ونستخلص - مما سبق - أن النظر قد جاء في القرآن ولغة العرب بمعنى الإنتظار والتوقف ، وذلك في حالة تجرده عن الصلة ، وتعديه بنفسه .

- وأما إذا عُدِّي بحرف الجر ((في)) فإنه يكون بمعنى التفكير والإعتبار فتقول : نظرت في الأمر إذا فكّرت فيه وتدبّرت فيه ، وأعتبرت . وقد جاء ذلك في قوله تعالى : ﴿ أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض ﴾ (٢) .

- وأما إذا وصل باللام فإنه يكون بمعنى الرأفة ، والتعطف ، والترحم فيقال : نظر الأمير لبني فلان إذا رأف بهم وعطف عليهم .

- وإذا وصل بالياء احتمل الرؤية وغيرها .

أ - فقد يتعدّى بالياء ولا يكون نصّافي الرؤية .

ومما عُدِّي بالياء وليس نصّافاً في الرؤية قوله تعالى ﴿ فنظرة إليّ ميسره ﴾ (٣) ؛ حيث ذكر النظر وعدّاه بالياء ، وأراد به الإنتظار .

ومنه قول الشاعر :

إني إليك لما وعدت لناظر ... نظر الفقير إلى الغني الموسر .

أي انتظر ما وعدتني به وأمل في حصوله .

(١) سورة الحديد ، آية ، (١٣) .

(٢) سورة الاعراف ، آية ، (١٨٥) .

(٣) سورة البقرة ، آية ، (٢٨٠) .

ب - وقد جاء في القرآن ((النظر)) موصولا بالي وهو نص في الرؤية —
مثل قوله تعالى ﴿ قال رب أرني أنظر إليك ﴾ (١). فقد سئل
موسى - عليه السلام - ربه أن يريه ذاته العلية ، وقد أضاف - تلك الرؤية
المسئولة إلى نفسه - عليه السلام - حيث قال (أرني) وقد رتب النظر
على الأمر المسئول والمرتب على المسئول هو الرؤية المسئولة ؛ فدل
على أن الرؤية المسئولة المترتبة على النظر الموصولة ((بالي)) نص
في الرؤية .

وهذه الفرائض كلها - تدل على أن النظر هنا يراد به الرؤية ؛ ولا يصح
حملة على غير هذا من معاني النظر ، إلا من أراد تحزيف آيات الله
عن مواضعها (٢) .

ونستخلص - مما سبق - أن النظر في اللغة يأتي بمعنى التوكل
والإنتظار ، ويستعمل - حينئذ بغير مله .
ويأتي بمعنى التفكير والإعتبار ويستعمل حينئذ ((بفي)) .
ويأتي بمعنى الرأفة ، والتعطف ، والترحم ويستعمل حينئذ باللام .

ويأتي بمعنى الرؤية وغيرها ؛ ولكنه إذا تعدى إلى مفعوله
بالي ، وأضيف إلى الوجه الذي هو محل البصر ، فإنه يكون صريح الدلالة
على أن المراد هو الرؤية بالأعين التي في الوجه ، ولا يحتمل غير ذلك من
معاني النظر . وبذلك قد وردت الآية الكريمة ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى
ربها ناظرة ﴾ (٣) .

(١) سورة الأعراف ، آية ، (١٤٣) .
(٢) راجع : حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ، لابن القيم ، ص ٢٥١ ، ٢٥٢ ؛ وشرح
العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز ، ص ٢٠٤ ، ٢١١ ؛ وشرح المواقيف
للجرجاني - الموقف الخامس - تحقيق د . أحمد المهدي ص ٢١٢ ، ٢١٣ .
(٣) سورة القيامة ، آية ، (٢٢ ، ٢٣) .

فقد أضيف النظر في هذه الآية إلى الوجه ، الذي هو محل للعيس المبحره ، وهي آلة الرؤية ثم تعدى (النظر) إلى مفعوله بأداة ((إلى)) فدل ذلك دلالة صريحة على أن المراد إنما هو نظر العينين التي في الوجه إلى ربها - سبحانه وتعالى - في الدار الآخرة .

وقد ذهب أبو الحسن الأشعري إلى الاستدلال بهذه الآية على رؤية الله - تعالى وبين أن النظر في الآية يراد به الرؤية ، ولايحتمل غير ذلك من معاني النظر واستعمالاته ؛ لأن الله قد ذكر النظر مع ذكر الوجه فدل ذلك دلالة صريحة على أن معنى النظر هنا نظر العينين اللتين في الوجه وفي هذا المعنى يقول : ((ولا يجوز أن يكون عنى نظر الإنتظار ؛ لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه ، فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه)) (١) .

ويزيد الإمام ابن القيم - رحمه الله - هذا المعنى وضوحاً وتأكيذاً عندما يقول - بعد أن ذكر هذه الآية - ((وإضافة النظر إلى الوجه الذي هو محله في هذه الآية ، وتعديته بأداة إلى الصريحه في نظر العين ، وإخلاء الكلام من قرينة تدل على أن المراد بالنظر المضاف إلى الوجه المعدى بالـي خلاف حقيقته ، وموضوعه صريح في أن الله - سبحانه وتعالى - أراد بذلك نظر العين التي في الوجه إلى نفس الرب جل جلاله)) (٢)

وقال الرازي عند تفسير هذه الآية ((. . والذي ندعيه أن النظر المقرون بحرف ((إلى)) المعدى إلى الوجوه ، ليس إلا بمعنى ((الرؤية)) فوجب أن لايرد بمعنى الإنتظار دفعا للإشتراك)) (٣) .

-
- (١) الإبانة عن أصول الديانة ، لأبي الحسن الأشعري ، الطبعة الثانية (القيده المنورة ، مطابع الجامعة الإسلامية ١٤٠٥ هـ) ص ٦٦ .
- (٢) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ، لابن القيم ، ص ٢١٣ ، (ط. الأولى) دار القلم - بيروت .
- (٣) التفسير الكبير ، للرازي ، ج ٣٠ ، ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، (ط . الثالثة) .

فتقرر أن النظر في هذه الآية الكريمة يراد به الرؤية بالأبصار في الدار الآخرة ، ولا يجوز صرف الآية عن ظاهرها ، وتحريفها عن دلالتها الصحيحة إلى معنى انتظار الثواب أو غيره من معاني النظر . وذلك ؛ لأن النظر بمعنى انتظار الثواب لا يقرب بحرف إلى ، ولا يتعدى إلى الوجه الذي فيه آلة البصر التي تتمكن من الرؤية .

فإن اعترض النفاة وقالوا : إن النظر في الشعر قد تعدى بأداة ((إلى)) وأضيف النظر إلى الوجه أو الوجوه ومع هذا أريد به الإنتظار وقد ورد ذلك في قول الشاعر :-

وجوه ناظرات يوم بـدر ... إلى الرحمن يأتي بالخصلاص

وقد أجاب مثبتوا الرؤية عن هذا الاعتراض ، وبَيَّنوا أن هذا البيت قد أبدل فيه يوم بكر بيوم بدر ، وأن البيت بذلك اللفظ السابق ، والصورة الماضية موضوع ، وأما الرواية الصحيحة فهي :

وجوه ناظرات يوم بكر ... إلى الرحمن يأتي بالخصلاص

ويوم بكر هو اليوم الذي قتل فيه عدو الله مسيلمة ^(١) الكذاب الذي ادعى النبوة ، وقد ذكر الشاعر :

أن أصحابه كانوا ينظرون إليه يرجون منه الإتيان بالخصلاص . وكان قد

(١) هو مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الواطلي ، من بني حنيفة ، ولد باليمامة في قرية تسمى اليوم ((بالجيلة)) على مقربة من العيينة بوادي حنيفة من أعمال نجد بشبه الجزيرة العربية وكان يتلقب برحمن اليمامة (انظر الأعلام ، خير الدين الزركلي ، ج ٨ ، ص ١٢٥ ، وفتح الباري ، ج ٨ ، ص ٨٩)

وقد وفد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة في العام التاسع الهجري ضمن وفد بني حنيفة روى البخاري - بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : ((قدم مسيلمة الكذاب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فجعل يقول : إن جعل لي محمد الأمر من بعده تبعته ، - وقدمها في بشر كثير من قومه ، فاقبل إليه

سمى نفسه رحمن اليمامة وهذا نظر الروية (١).

فإن اعترض النفاة وقالوا (٢) : ((إن)) ((إلى)) في قوله تعالى
 ﴿...إلى ربها ناظرة﴾ ليست حرف جر ، ولا يتعدى بها الفعل ((نظر))
 إلى مفعوله كما تقولون ، ولكنها إسم - وهي مفرد وجمعها آلاء وهي
 النعم .

وعلى هذا تكون ((إلى)) جمع آلاء وهي في موضع مفعول به لناضره
 فيكون معنى الآية - حينئذ وجوه يومئذ ناضرة آلاء ربها منتظرة ونعمه مترتبة
 وذلك لأننا قد اتفقنا نحن وإياكم على أن لفظ ((النظر)) إذا تعدى إلى
 مفعوله بنفسه ، واستعمل بغير مله كان بمعنى الانتظار .

أو أن ((إلى)) في هذه الآية بمعنى (عند) ؛ فيكون معنى الآية
 حينئذ وجوه يومئذ ناضرة عند ربها منتظرة نعمة .

والجواب على هذا الاعتراض أن يقال : إن حمل ((إلى)) في الآية
 على واحد الآلاء بعيد جدا ؛ لأن الله - سبحانه - قد أخبر من تلك الوجوه

= رسول الله صلى الله عليه وسلم - ومعه ثابت بن قيس بن شماس - وفي
 يد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قطعه جريد - حتى وقف على
 مسيلمة في أصحابه فقال : لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتها ، ولن
 تعدوا أمر الله فيك ، ولئن أدبرت ليعقرنك الله - وإنني لأراك الذي
 أريت فيه مارأيت ، وهذا ثابت يجيبك عني ثم انصرف عنه)) فتصح
 الباري بشرح صحيح البخاري - كتاب المغازي ، باب وفد بني حنيفة
 ج ٨ ، ص ٨٩ .

ثم بعد ذلك أرتد - عدو الله - وادعى النبوة ، وقال : إني قد أشركت
 في الأمر معه (أي : مع رسول الله محمد بن عبد الله صلى الله عليه
 وسلم - وأخذ يسجد لهم سجعا خفيفا ركيكا .

فأرسل له أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - جيشا بقيادة خالد بن
 الوليد - رضي الله عنه - ، وعكرمة بن أبي جهل وشرحبيل بن حسنة

، فانتصر المسلمون على مسيلمة وأعوانه ، وقتل مسيلمة الكذاب وكان
 قاتله وحشي بن حرب قاتل حمزة بن عبد المطلب عم رسول الله - فرجع
 الناس إلى الدين الحق وندموا على ماكان منهم . انظر : البدايية
 والنهاية ، لابن كثير ، ج ٥ ، ص ٥٠ ، ج ٦ ، ص ٣٢٣-٣٢٦ ، (ط) الأولى مكتبة المعارف .

(١) التفسير الكبير ، للرازي ، ج ٣٠ ، ص ٢٢٩ ، وأصول الدين ، للبغدادى ، ص ١٠٠

(٢) انظر : شرح الأصول الخمسة ، للقاظمي عبد الجبار ، ص ٢٤٦ .

بحصول النضرة لها ، والنضرة دليل على النعمة ، بل هي النعمة .
لقلوله تعالى ﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ
نُضْرَةٌ مِنَ النِّعَمِ ﴾ (١) .

فإذا حصلت لها النعمة ، وتحقق وقوعها لتلك الوجوه فبعينها
أن تنتظر ما قد حمل وقوعه لها ، وإنما يكون الإنتظار لما لم يقع بعد .

ثم إن آيات الرؤية الأخرى ، وأحاديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد صرحت بأن المراد بالنظر هو الرؤية بالأبصار في دار القرار .

وأما هذا التأويل الذي ابتدعه النفاة فهو تحريف للكلم عن
مواضعه ، وحمل له على غير ظاهره الذي وضع له في اللغة ، وهذا أمر
لا يجوز إلا بنص أو إجماع ؛ لأن من فعل ذلك أفسد الحقائق كلها والشرائع
كلها . (٢)

وتتمة للجواب عن هذا الإعتراض أن يقال : إن تحريف الآية
عن ظاهرها ، وحمل لفظ ((إلى)) في الآية على واحد الآلاء ، أو على معنى
((عند)) وكون ((ناظرة)) بمعنى منتظرة أمر ظاهر الفساد؛
لأن ترقب النعمة ، وانتظارها غم في حد ذاته ، يؤدي إلى تنقيص العيش
وتكدير صفو النعيم ، ومن ثمة قيل : الإنتظار يورث الإصفرار والإنتظار
الموت الأحمر ، والآية واردة في معرض البشارة لعباد الله الذين عبدوه
ابتغاء مَرْضَاتِهِ ؛ وذلك يستدعي أن تكون البشارة بأعظم اللذات ، وأحبها
إلى النفس وهو رؤية المؤمنين لربهم بالأبصار .

(١) سورة المطففين ، آية (٢٢ - ٢٤)

(٢) انظر : الفصل في الملل والنحل ، لابن حزم ، ج ٢ ، ص ٣ .

وأما الانتظار فإنه يورث الغم ، والتلهف ، وشدة القلق فلا يصح أن يخبر به في معرض البشارة ، وهو مخالف تماما لسياق الآية لأن الآية ((وردت مبشرة للمؤمنين بالإنعام والإكرام ، وحسن الحال وفراغ البال ، وذلك في رؤيته تعالى - فإنها أجل النعم والكرامات المستتعبة لنفارة الوجه لا في الإنتظار المؤدي إلى عبوسه (١) .

قال الرازي في معرض الجواب عن هذا الإعتراض ، وبيان بطلانه (هب أن النظر المعدي بحرف إلى المقرون بالوجوه جاء في اللغة بمعنى ((الانتظار)) ؛ لكن لا يمكن حمل هذه الآية عليه ؛ لأن لذة الانتظار مع يقين الوقوع كانت حاصلة في الدنيا ، فلا بد وأن يحمل في الآخرة شيء أزيد منه حتى يحسن ذكره في معرض الترغيب في الآخرة ، ولا يجوز أن يكون ذلك هو قرب الحصول ؛ لأن ذلك معلوم بالعقل فيظل مذكروه ممن التأويل)) (٢) .

وقد اتضح لنا عند عرض وجه الاستدلال الصحيح - الذي يوافق سياق الآية الكريمة ، ويطابق ظاهر نصها المريح - أن الآية من أظهر الأدلة على إثبات رؤية المؤمنين لربهم - سبحانه وتعالى - يوم القيامة وانكشف لنا بعد الرد على شبه أهل التأويل والتحريف ، أن الآية تدل دلالة صريحة على أن وجوه المؤمنين المضيئة المسفرة تنظر إلى الله نظرا حقيقيا بالأبصار في دار القرار ، نسأل الله أن يجعلنا من أهلها ، ولا يحرمنا من دركها بفضلہ وكرمه ، وأن يختم لنا بخير وعافيه ، إنه الجواد الكريم ، الرؤوف الرحيم .

(١) شرح المواقف ، للرجاني ، - الموقف الخامس - تحقيق د . أحمد المهدي

ص ٢١٣ .

(٢) تفسير الرازي ، ج ٣٠ ، ص ٢٢٩ .

الدليل الثاني : على وقوع الرؤية :

قوله تعالى ﴿ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ ﴾ (١)

وروى مسلم بسنده عن صهيب عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : (إذا دخل أهل الجنة الجنة قال : يقول الله - تبارك وتعالى - ﴿ تريدون شيئا أريدكم فيقولون : ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار قال : فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم - مز وجل ثم تلا هذه الآية ﴿ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ ﴾ (٢).

الدليل الثالث :

قوله تعالى ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ﴾ (٣)

وجه الاستدلال من هذه الآية على وقوع الرؤية للمؤمنين في الدار الآخرة ، هو أن الله - سبحانه وتعالى - قد أخبر أن الكفار عنه محجوبون ، والحجاب عن رؤية الرب أشد أنواع العذاب ، وقد ذكر الله هذه العقوبة تخفيرا لشأنهم ، وأن كونهم يحجبون عن الله أعظم

(١) سورة يونس ، آية ، (٢٦) .

(٢) رواه مسلم (كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم

صحيح مسلم بشرح النووي ، ج ٣ ، ص ١٧ .

رواه الترمذي ، انظر : صحيح الترمذي بشرح ابن العربي ، أبواب

صفة الجنة ، باب ما جاء في رؤية الرب تبارك وتعالى ، ج ١٠ ، ص ١٩٨ ، ١٩٩

ورواه - أيضا - في أبواب التفسير ، تفسير سورة يونس ، ج ١١ ، ص ٢٦٩ .

ورواه - أيضا - ابن ماجه ، سنن ابن ماجه ، المقدمة ، باب فيما أنكرت

الجهنمية ، ج ١ ، ص ٦٧ / الحديث رقم : ١٨٧ .

(٣) سورة المطففين ، آية ، (١٥) .

عقوبه تقع عليهم ، فدل هذا على أن المؤمنين غير محجوبين عن ربهم
؛ بل يرون ربهم ، وأن رؤيتهم لله - سبحانه - في الجنة أعلى مراتب
النعيم وأسماءها .

فلما حجب الكفار عن رؤية ربهم دل هذا على أن المؤمنين يرونه
بأبصارهم يوم القيامة ، فقد أمتار المؤمنون على الكفار بكونهم يرونه
في الجنة ، ولو كان المؤمنون لا يرونه في الجنة ، لما كان لذكر حجب
الكفار عن رؤيته فائدة ، ولما كان للمؤمنين على الكفار مزية ، إذا الكل
لا يراه وهذا بخلاف ماوردت به النصوص قال تعالى ﴿ أفجعل المسلمين
كالمجرمين مالكم كيف تحكمون ﴾ (١) .

وقد أثر من الإمام الشافعي أنه استنبط من هذه الآية دليل
على الرؤية وقال : ((فيها دلالة على أن أولياء الله يرون ربهم يوم
القيامة)) (٢) .

الدليل الرابع :

روى البخاري بسنده عن أبي هريرة أن الناس قالوا : يا رسول
الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم
هل تفترون في القمر ليلة البدر ؟ قالوا لا يا رسول الله ، قال : فهل

(١) سورة القلم ، آية ، (٣٥ ، ٣٦) .

(٢) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة ، لـ لالكاشي . تحقيق د. أحمد سعد حمدان
ج٣ ، ص ٤٦٨ ، وذكر ذلك ابن القيم ، في حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح
ص ٢١٠ ، ٢١١ ، انظر شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٢٠٦ ، وانظر لواضع
الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرر المضيه في عقد
الفرقة المرضيه ، للسفاريني ، ج ٢ ، ص ٢٤١ - ٢٤٦ .

تضارون في الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا: لا يارسول الله ، قال : فإنكم ترونه كذلك يجمع الله الناس يوم القيامة ، فيقول من كان يعبد شيئا فليتبعه فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس ، ويتبع من كان يعبد القمر القمر ، ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت ، وتبقى هذه الأمة فيها شافعوها ، أو منافقوها ، شك إبراهيم - فيأتيهم الله فيقول أنا ربكم ، فيقولون هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه ، فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون فيقول : أنا ربكم ، فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه ... (١) .

وفي هذا الحديث دليل على علو الله على خلقه ، وأن المؤمنين يرون ربهم بالأبصار كما يرون القمر لا يلحقهم في ذلك ضيم ولا مشقة ولا ارتياب ، وليس تشبيه رؤية الله - تعالى - برؤية الشمس والقمر تشبيها لله ؛ بل هو تشبيه الرؤية بالرؤية ؛ لما في كل من الوضوح وزوال الشك ، لا تشبيه المرثي بالمرثي .

والأدلة على وقوع رؤية المؤمنين لربهم في الدار الآخرة من الكتاب والسنة كثيرة وقد بين النبي - صلى الله عليه وسلم - ما أمره الله به ، وبلغ الرسالة ، وأدى الأمانة قال تعالى ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (٢)

فكان مما بينه - صلى الله عليه وسلم - للناس ، الإخبار بأن المؤمنين يرون ربهم بأبصارهم في الجنة وأعلمهم بذلك في غير حديث ، وقد

(١) صحيح البخاري (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، ج ١٣ ، ص ٤١٩ .

(٢) سورة النحل ، آية ، (٤٤) .

آمن بها الصحابة والتابعون وأئمة الدين ، ومن وُفِّقَ للحق من المسلمين
وأحاديث الرؤية أحاديث صحيحة (١) ، رواها نحو ثلاثين صحابياً من
أصحاب رسول الله ، ونقلوها إلينا ، وقد تلقاها العلماء وقبلوها قبلوا
حسناً ، كما قبلوا عنهم سائر أصول الدين وفروعه .

وقد أعتقد الصحابة ، والتابعون ، وأئمة الإسلام ، وعلماء أهل
السنة بموجب أحاديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المتواترة ، التي
تضافرت طرقها بأشبات الرؤية بأبصار في الآخرة ، وآمنوا بها ، وعملوا
بموجب ما دلت عليه ، كما عملوا بموجب ما دلت عليه سائر الأحاديث التي يعلم
بها صفة الصلاة والزكاة ، والحج ، وعلم الحلال والحرام ، وتفاسير
ذلك كله .

وبعد أن بيّنت أن القول بأن المؤمنين يرون ربهم من فوقهم في الدار
الآخرة بأبصارهم ، وأن هذا القول هو الذي وردت به نصوص الكتاب والسنة
وأجمع عليه الصحابة والتابعون وأئمة الدين ، وهو معتقد أهل السنة
والجماعة في هذه المسألة ، وقد خالفهم في ذلك سائر الفرق حتى الأشاعرة !!

أريد أن أنتقل إلى معرفة رأي ابن رشد في هذه المسألة ، فلنسر إليه .

(١) راجع : حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ، لابن القيم ، ص ٢١٤ - ٢٤٢ .

المبحث الثالث

رأى ابن رشد في مسألة الرؤية

استهل ابن رشد حديثه عن هذه المسألة بذكر مذهب كل من المعتزلة والأشاعرة في رؤية الله بالأبصار في الدار الآخرة ، وعرض بعض أدلتهم العقلية والنقلية .

فبيّن أن المعتزلة قد ذهبوا إلى إنكار رؤية الله بالأبصار في الدار الآخرة ، وحرفوا آيات القرآن الصريحة في إثبات الرؤية ، وصرفوا دلالتها إلى معاني أخرى تخدم وجهة نظرهم وكذلك ردوا الأحاديث الصحيحة التي صرحت بإثبات رؤية المؤمنين لربهم بالأبصار في الآخرة - رغم كثرتها وشهرتها ، وتعدد روايتها ، وتباعد أقطار ناقليها ، واتفاقهم على إثباتها .

ويذكر ابن رشد السبب الذي دفع المعتزلة إلى هذه البدعة ؛ ذلك بأنهم عندما اعتقدوا انتفاء الجسمية عن الله - سبحانه - واعتقدوا وجوب التصريح بنفيها لجميع المكلفين ؛ فلزم - عندهم - من نفي الجسمية ، نفي الجهة (العلو) ؛ فنفوا علو الله على خلقه ، وإذا انتفت الجهة ، انتفت الرؤية ؛ إذ كل مرئي لابد وأن يكون في جهة من الراي ؛ ولهذا ردوا الآيات القرآنية التي صرحت بإثبات الرؤية بالأبصار في الآخرة ، بالتحريف الظاهر والتأويلات الفاسدة ، والمعاني الباطلة التي ابتدعوها من عند أنفسهم ؛ لتأييد بدعتهم .

وأما الأحاديث الصحيحة التي صرحت بإثبات الرؤية ، فقد تعرض المعتزلة لدفع دلالتها الصريحة زاعمين أنها أخبار آحاد لا توجب العلم ،

أو بالقدح في سندها بعلل واهية ، أو بتأويلها وتحريف معانيها إلى معاني فاسدة .

وأما الأشعرية فقد نفوا علو الله على خلقه وصرحوا بنفي الجسمية ثم حاولوا - مع هذا - أن يشبثوا الرؤية ، ففسر عليهم الجمع بين نفسي الجسميه والعلو من جهة ، وبين اثبات رؤية مالميس بجسم من جهة أخرى ؛ فتكلفوا في الاستدلال على جواز رؤية مالميس بجسم ، وليس في جهة ، ولجأوا في ذلك إلى حجج لاتخلو من ضعف وتكلف ، وقد تعقبهم (١) ابن رشد ونقد أدلتهم ، واستطال عليهم ، وألزمهم بالتناقض والاضطراب .

وسبب استطالة ابن رشد على الأشعرية - مع كونهم أقرب إلى الشرع منه في هذه المسألة (٢) ، هو انحرافهم عن منهج الشرع في عرض مسائل أصول الدين ، وتكلفهم في الاستدلال عليها ، ومخالفتهم لما صرح به نصوص الكتاب والسنة من اثبات العلو ، واستخدامهم للألفاظ المجمله المشتركة والاصطلاحات المبتدعه التي تتضمن الحق والباطل ؛ فضلا عن أن كثيرا من

(١) قد بينت - فيما سبق - أدلة الأشعرية على الرؤية ، ونقد ابن رشد لهم ؛ أنظر : ص ١٢٣٦ من هذه الرسالة .

(٢) في حالة المقارنة بين الأشعرية ونفاة الرؤية من المعتزلة وغيرهم ، نجد أن الأشاعرة مع كونهم قد خالفوا الكتاب والسنة حين نفوا علو الله على خلقه الذي صرح به نصوص الشرع ، وقالوا : إنه يرى لا في جهة - إلا أنهم رغم هذا كله - يعتبرون في مسأله الرؤية بالذات أقرب إلى النقل والعقل من المعتزلة وسائر نفاة الرؤية ؛ يقول شيخ الإسلام ابن تيميه :

((... ونحن نبين أن هذه الطائفة وغيرها من الطوائف المثبتة للرؤية أقل خطأ وأكثر صوابا من نفاة الرؤية ، ونقول لهؤلاء النفاة للرؤية أنتم أكثرتم التشنيع على الأشعرية ومن وافقهم من اتباع الأئمة في مسألة الرؤية ، ونحن نبين أنهم أقرب إلى الحق منكم نقسلا وعقلا .

وأن قولهم إذا كان فيه خطأ ، فالخطأ الذي في قولكم أعظم وأفحش (...))

منهاج السنة ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٢١٧ .

الأصول التي أقامت عليها الأشعرية أدلتها ، أصول سوفسطائية ؛ ذلك بأن
الأشاعره قد وافقوا المعتزله على بعض أصولهم - لاسيما في استدلالهم —
على وجود الله بدليل الحدوث (الجواهر والأعراض) ونفيهم علو الله على
خلقه ، والتصريح بنفي الجسم - مع أن هذا اللفظ فيه اجمال ، واشتراك .

فلما شارك الأشعرية المعتزله في بعض مسالكهم العقلية ، ووافقوهم
على نفي العلو ، قالوا لهم المعتزله : أنتم وافقتمونا على المقدمات
وخالفتمونا في النتيجة ، فيلزمكم نفي الرؤية ، واستحالتها . ((... وهذا
هو البحث المشهور بين المعتزله والأشعرية ؛ فلهذا صار الحذاق من متأخري
الأشعرية على نفي الرؤية ، وموافقة المعتزله ، فإذا اطلقوها موافقة لأهل
السنة فسروها بما تفسرها به المعتزله ، وقالوا : النزاع بيننا ، وبين
المعتزله لفظي (...)) (١) .

ولا ريب أن قول الأشعرية بأن الله : ((... ليس في جهة مخصوصه
من الجهات الست ...)) (٢) يريدون بذلك نفي علوه على خلقه - أبعد عن
المعقول ، وأقرب إلى التعطيل وإنكار الخالق ؛ لأن هذا القول يفضي
إلى المحال ، وهو : إثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ، ويكـ
لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا به ، ولا منفصلا عنه ؛ وذلك ما يحيله
العقل ، وترفضه الفطرة السليمة ، فإذا انضم إلى نفي العلو اثبات
الرؤية ، تجلَّى التناقض ، وانكشف الاضطراب .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٢٥٠ .

(٢) الاقتصاد في الامتقاد ، للفرالي ، ص ٢٩ .

فالقول باثبات الرؤية مع نفي العلو مستحيل في العقل ، ومخالف لما جاء به الكتاب والسنة ، ومناقض لبديهيات العقول ، ولما يعرفه كل انسان بفطرته السليمة .

ومن قال إنه يرى لا في جهه ، ((... فليراجع عقله)) فإنما أن يكون مكابرا لعقله ، أو في عقله شيء ، وإلا فإذا قال يرى لا أمام الرائي ولا خلفه ، ولا عن يمينه ، ولا عن يساره ، ولا فوقه ولا تحته ، رد عليه كل من سمعه بفطرته السليمة ؛ ولهذا ألزم المعتزلة من نفي العلو بالسذات بنفي الرؤية ، كيف تعقل رؤية بلا مقابله ، بغير جهه ((...)) (١) .

ونجد ابن رشد يلوم الأشعرية ، ويخطوهم في نفيهم علو الله على خلقه ، وتصريحهم بنفي الجسم مع محاولتهم اثبات الرؤية ، وقد وقعوا من جراء ذلك - في حيرة شديدة ، جعلتهم يقدمون على تلك المسالك الضعيفة ويلتزمون اللوازم الفاسدة المفضية إلى التناقض والاضطراب ، وأن أقاويلهم وحججهم على اثبات رؤية مالم يسبجسم ، ولا في جهه أقاويل واهية خارجة عما يعقله الإنسان ((...)) ولولا النشأ على هذه الأقاويل ، وعلى التعظيم للقائلين بها ، لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع ، ولا وقف بها التصديق لأحد سليم الفطرة ((...)) (٢) .

ويبين ابن رشد السبب الذي دفع الأشعرية إلى تلك التناقضات والأقوال الباطلة ؛ وهو التصريح في الشرع بما لم يأذن به الله ورسوله ، فقد صرح الأشعرية بنفي الجسميه ، واستخدموا ألفاظا مجمله لم يرد الشرع بنفيها ولا إثباتها ؛ كلفظ الجسم ، والتحيز ، ونفوا علو الله على خلقه بذاته ، وقد علم أنه لا يمكن اثبات الرؤية التي وردت بها نصوص

(١) شرح العقيدة الطحاوية ، لابن أبي العز ، ص ٢١١ .

(٢) مناهج الادله في عقائد الملّه ، لابن رشد ، ص ١٨٩ .

الكتاب والسنة مع نفي العلو بالذات .

وإذا كان ابن رشد لا يترضى رأي المعتزلة ولا الأشاعره في مسألة
الرؤية ، فما هو رأيه فيها إذن ؟

لقد حاول ابن رشد أن يوفق بين الفلسفه ، وبين ما جاء به الشرع
من إثبات الرؤية ، وحاول أن يأتي برأي يجمع فيه نفاة الرؤية ومثبتيها
ويوفق بين أقوالهم ، ثم يخرج من هذا التوفيق برأي يرضي الطرفين .

لكن محاولة الوفاق - هذه - التي لجأ إليها ابن رشد في أكثر
من مره ليوفق بين مناهج الفلسفه ، وما جاء به الدين - محاولة فاسده
تقوم على أسس مخالفه لما جاء به الكتاب والسنة ؛ ولأنها تنطوي على المداهنه
والمراوغه ، والغموض الفلسفي الذي كثيرا ما عودنا عليه ابن رشد
في مسائل عديده .

وأهم تلك الأسس التي بنى عليها ابن رشد فكرة التوفيق^(١) بين
المناهج الفلسفيه ، وبين ماوردت به النصوص الشرعيه مايلي :-

١ - أن العقول البشريه متفاوتة في القدرة على الفهم ، ومدى الإدراك ؛ فالناس
بناء على هذا التفاوت ثلاثة أصناف ، هم :-

برهانيون ، وجدليون ، وخطابيون : أي أنهم ينقسمون إلى فلاسفة
ومتكلمين وعامة ، وهم الجمهور .

وقد زعم ابن رشد أن الشرع قد راعى هذه الأصناف كلها ، فخطبهم بلغة
مشتركة حقيقيه ومجازيه ؛ وبناء على هذا فقد زعم ابن رشد أن نصوص
الشرع لها ظاهر وباطن .

(١) راجع : ص ١٨٨ - ٢٠١ من هذه الرسالة .

فالظاهر هو فرض الجمهور والعامه ، ويلحق بهم علماء الكـلام الذين ارتفعوا عن درجة العوام قليلا ؛ ولكنهم لم يملوا إلى مرتبة أهل البرهان ؛ وهم - عنده - فئة من الفلاسفة ؛ فالجمهور والعامه يجب عليهم الإيمان بظاهر النصوص ، وعدم تأويلها ؛ بل إن التأويل في حق العامة كفر أو بدعه .

وأما باطن الشرع فهو فرض الخاصة - الذين سماهم ابن رشد أهل البرهان وأهل اليقين - يملون إلى المراد من النصوص عن طريق تأويلها .

ولا ريب في أن هذا القول من أقبح أقوال المبتدعه ، وأهمل الأهواء ؛ بل هو أفسدها على الإطلاق ، واشدها خطرا على الإسلام عقيدة وشريعة . وهو قول حذاق المنافقين والزنادقة ؛ وإن كان ابن رشد لا يشعر بأن ذلك القول نفاقا وزندقة ؛ بل يظنه كمال المعرفة ، وتمام التحقيق ، ويحسب أن نظرية التوفيق بين الدين والفلسفه - كما يزعم - ترفع ما وقع بين الأمة من الافتراق ، وتزيل ما حدث من الشقاق (١) .

وقد لجأ ابن رشد إلى هذه الإزدواجية ، ليخفي وراء ذلك ولعبة بالفلسفه ومناهجها ؛ ولكي يتسنى له ولمن سماهم بالخاصة تأويل نصوص الشرع وتحريفها عن دلالتها الحقيقية التي تظهر من النصوص متناسيا أن هذا المسلك يقربه من الباطنية ويدنيه ، شعر بذلك أم لم يشعر .

وقد حاول ابن رشد - عبثا - أن يطبق القول بالظاهر والباطن وفكرة التوفيق هذه على مسألة الروية كما طبقها على مسائل أخرى من مسائل العقيدة .

(١) مناهج الأدله في عقائد المله ، لابن رشد ، ص ١٧٩-١٨٥ ؛ فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمه من الاتصال ، لابن رشد ، ص ٥٧ .

ولهذا نجد أن ابن رشد يرى في مسألة الرؤية ماتراه المعتزله
فهو ينكر رؤية الله بالأبصار في الدار الآخرة ، ويزعم أن الرؤية السني
صرحت بأشباتها نصوص الكتاب والسنة ، هي مزيد علم بالله وبصفاته ، وليست
رؤية حقيقية بالأبصار في دار القرار .

وهكذا نجد أن ابن رشد قد تردى في أحضان مذهب الاعتزال ؛ حيث
نفي الرؤية بالأبصار ، وقال باستحالتها في تلك الدار ، فمذهبـــــــــــــــــه
أنه يرى في هذه المسألة رأي المعتزله ، وقد فسر الرؤية التي أثبتها
نصوص الكتاب والسنة - بأنها مزيد علم بالله في الدار الآخرة : يضاهاه
بذلك قول المعتزله من قبل ، ويتفق في هذا التأويل للرؤية مع أكثر
البصريين من المعتزله ، وأبو الهذيل العلاف ، والجبائي ، والقاضي
عبد الجبار - في بعض أقواله - فقد فسر هؤلاء جميعا الرؤية كما فسرها
ابن رشد ؛ حيث جعلوا معنى الرؤية التي ورد بها الكتاب والسنة : مزيد
علم بالله وبصفاته في الآخرة ، وليس المراد بها رؤية حقيقية بالأبصار
كما هو ظاهر نصوص الكتاب وصحيح السنة .

ولا ريب في أن ابن رشد يرى في مسألة الرؤية رأي المعتزله ،
وأنه يتفق معهم في نفي رؤية الله بالأبصار ، وقولهم باستحالتها ، وعدم
جواز وقوعها ؛ وإنما يغيب ابن رشد على المعتزله - فقط - تصريحهم
بهذا الرأي للجمهور ، وتعليمه لكافة الطبقات وإيداعه في الكتب
التي يقرأها جميع الناس ؛ ومما يؤكد لنا أن ابن رشد يؤول رؤية
المؤمنين لرؤية الله بالأبصار في دار القرار ، قوله :

((... متى أخذ الشرع في أوصاف الله - تبارك وتعالى - علي ظاهره
لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها ؛ لأنه إذا قيل له : إنه نور ، وأن له
حجابا من نور ، كما جاء في القرآن والسنة الثابتة ، ثم قيل : إن المؤمنين

يرونه في الآخرة ، كما ترى الشمس ، لم يعرض في هذا كله شك ، ولا شبهة
في حق الجمهور ، ولا في حق العلماء ؛ وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء
أن تلك الحال مزيد علم ... (١) .

ونستخلص من هذا النص أن ابن رشد قد زعم أن البرهان قد قُـسـد
العلماء والخاصة إلى أن تلك الرؤية - التي أخبر الله بها في كتابه -
وأخبر بها رسوله - ليست رؤية حقيقيه بالآبصار ؛ وإنما هي رؤية
قلبيّة أي : مزيد علم بالله في ذلك الوقت ؛ ولكن ابن رشد يكتّم هذا
الرأي عن الجمهور ، ويرى أنه من البدعة في الدين أن يصرح للجمهور
والعامة بنفي الرؤية - كما فعلت المعتزلة .

وكذلك فإن الجمهور لا يمكن أن يفهم ماتقوله الأشعرية من أنه
يمكن رؤية مالميس بجسم ، ولا في جهة ؛ لأن ذلك تعليم بعيد عن مدارك
العقول .

وكذلك لا يجوز أن يصرح للجمهور بتأويل الرؤية - كما فعلت
المعتزلة - ؛ لأنه :
(... متى صرح لهم به - أي بالتأويل - انبطلت عندهم الشريعة ، أو كفروا
المصرح لهم بـ ...) (٢) .

ويرى ابن رشد أن الأجدى بالنسبة للجمهور هو : أن يقال لهم :

-
- (١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٩٠ .
(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٩٠ .

إنه نور (١) ، وأن المؤمنين يرونه في الآخرة ، ويزعم ابن رشد أنه بهذا الغموض والتلبيس قد حل النزاع فلا يحصل هناك شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء فيما يتعلق برؤية الله .

- أما الجمهور فلما ذكره ابن رشد .
- وأما العلماء ، فلأن نصوص الرؤية عندهم لها معنى باطن ، هو المراد - كما يزعم ابن رشد - وهو أن الرؤية مزيد علم بالله وبصفاته يهبسه الله للمؤمنين من عباده .

وهكذا نجد أن ابن رشد قد تخبط في هذه المسألة تخبطا شديدا وقال على الشريعة قولا شظيا ؛ حيث زعم أن ما أخبر به الرسول فيما يتعلق بصفات الله ورويته أكثره أمثال مضروبة فبعض نصوص الشريعة قد جاءت بالتمثيل والتخييل ، وضربت للجمهور مشالات تلك المعاني ؛ لكي تقرب لهم فهم تلك المعاني ويتخيلونها ؛ لأن الجمهور إذا لم يتخيل تلك المعاني لن يفهمها ، وبالتالي لن يؤمن بها ؛ لأن ما لا يتخيلونه عندهم عدم .

(١) كان الأجدد بابن رشد - في هذا المقام - أن يتمسك بما وردت به نصوص الكتاب والسنة ، وأن يقتضي أثر أهل السنة والجماعة ؛ بأن يثبت لله ما أثبتته لنفسه ، وأثبتته له رسوله على حقيقته من غسير تأويل ، ولا تعطيل ، ولا تكييف ، ولا تمثيل ولا تفويض . وأما الألفاظ المبتدعة كلفظ الجسم ... ونحوه فيتوقف عن إطلاقه نفيا وإثباتا حتى يستفصل عن معناه ، ويتضح ما فيه من إجمال واشتراك ، فإن أريد به معني موافقا للكتاب والسنة قبل . وإن أريد معني مخالف لما دل عليه الكتاب والسنة رد .

ولما كان ابن رشد - يعتقد في حقيقة أمره - إنكار رؤية
الله بالأبصار في دار القرار ، ألفيناه ينقد الأشاعره نقدا لاذعاً ،
لأنهم قالوا بأنه يرى بالأبصار في الدار الآخرة .

وقد تمدى ابن رشد لابطال مذهب الأشاعره في الرويه - بكل ما أوتي
من جدل - في حين عرض لمذهب المعتزله عرضاً عابراً ، ولمسه لمساً رقيقاً
رقيقاً ؛ لأنه يوافقهم في الباطن على إنكار رؤية الله بالأبصار .

فلا غرو أن نجد هيناً لينا مع المعتزله ؛ لأنه يرى رأيهم
في نفي الرويه بالأبصار ؛ ولكنه - فقط - يعيب عليهم الإفصاح بذلك
للجمهور ، ويلومهم على تصريحهم بهذا الرأي للجميع .

ومما يستأنس به في هذا المقام ، ويستدل به على أن الفيلسوف
ابن رشد أقرب إلى المعتزله منه إلى الأشعريه - ليس في مسألة البرؤية
فحسب ؛ بل في مسائل عديده - هو أن نقده للمعتزله ، أقل من نقده
للأشعريه ، وهذا أمر نلمسه في كثير من المسائل التي تعرض لها ابن رشد
حيث نجد ينقد الأشعريه ، ويهاجمهم هجوماً عنيفاً في مسائل عديده ؛
ولكنه يقصر من حدة هذا النقد ، ويخفف من وطأته عندما يناقش المعتزله
فنلمس من ذلك تواطؤه معهم ومن الأمثلة على ذلك أن ابن رشد نقد الأشعريه ،
ومن سماهم الحشويه في طريقة الاستدلال على وجود الله ولما وصل إلى المعتزله
لم يزد على أن قال :

((... وأما المعتزله فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء
نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ، ويشبه أن تكون طرقهم
من جنس طرق الأشعريه ...)) (١) .

(١) منهاج الأدله في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٤٩ .

هكذا تجاهل ابن رشد مذهب المعتزلة ، وادعى عدم علمه بطرقه
في الاستدلال على حدوث العالم !! ؛ رغم أن من تأمل كتاب تهافت التهافت
وغيره من كتب ابن رشد يدرك اطلاعه الواسع على مذهب المعتزلة !! .

وفي هذا النص - الذي أمدنا به ابن رشد - دهاء ماهر ، وغموض
فيلسوف ... !! وقد أخفى وراء هذا النص شيئا من احترامه لمذهب
المعتزلة ، ولم يرد ابن رشد أن ينقد المعتزلة في أدلتهم - ولا سيما
دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) رغم أن هذا الدليل هو أحد مسالك
الأشعرية ، وبسببه ساقهم ابن رشد إلى هاوية الهلاك .

ويرجع سر تحامل ابن رشد على الأشعرية ، وتواطئه مع المعتزلة
إلى اقتراب المعتزلة من الفلاسفة ، وتأثرهم بهم ، في حين أظهرت الأشعرية
عداءها الصريح للفلاسفة والفلاسفة ، والإمام الغزالي المتكلم باللسان
الأشعري أكبر من جسد هذه العداوة وأظهرها .

وقد تخلص ابن رشد من هذا المأزق حين تظاهر بالجهل بمذهب
المعتزلة ، واعتذر بعدم وصول شيء من تراثهم إليه .

والحق أن من تأمل في مؤلفات ابن رشد ، ومناقشته لكثير من
المسائل يجد أن الرجل على إمام واسع بمذهب المعتزلة وآرائهم ؛ ولكن
لم ينقدهم بنفس المستوى الذي نقده الأشعرية ؛ لأنه قد يرى - فسي
حقيقة مذهبه - أنهم على صواب ، أو أنهم على الأقل ليسوا ببعيدين عن
الصواب ؛ ولهذا لم ينقدهم كثيرا في مسائل الصفات والرؤية لموافقته لهم ،
ولم يكن ينقم عليهم سوى تصريحهم للجمهور بالتأويل الذي من شأنه أن يفقد
عقائد الجمهور ، فيبطل أحكام الشريعة عندهم ، أو يجعلهم يكفرون من صرح
لهم بتلك التأويلات ، وهذا الأمر ينهى وينأى عنه ابن رشد في كل مقام .

المبحث الرابع

رؤية الله عند ابن تيمية

وتحتله تمهيد ، وثلاثة مطالب :

- المطلب الأول : رؤية الله بالأبصار في الدار الآخرة .
- المطلب الثاني : رأي ابن تيمية في مسألة رؤية الله في الدنيا .
- المطلب الثالث : موقف الإمام ابن تيمية من رأي ابن رشد في مسألة الرؤية .

رؤية الله عند ابن تيمية

تمهيد :

لما كان الإمام ابن تيمية قد أخذ على مآتقه بيان العقيدة الصحيحة التي دل عليها دليل الكتاب والسنة ، ومجاهدة الفرق الزائفة عن سبيل الرشد ، كان خرياً به أن يبحث مسألة الرؤية ، ويوليها قدراً صالحاً من اهتمامه ؛ لأنها قد تحولت إلى موضع خلاف ، وصارت محلاً للنزاع بين الفرق الإسلامية .

وقد اعتنى بهذه المسألة عناية دقيقة شاملة ومتكاملة بين فيها الحق ، وذكر أدلته ، ورد الباطل ودلل على فساده . فوفى في ذلك وشفى !!

ولم يكتف بهذا فحسب بل بين بأسلوب تحليلي رائع - مدى قرب هذه الفرقة من الصواب ، ومدى ما عندها من الحق ، وقارن بين أقوال الفرق الخالة ورجح أيها أقرب إلى الحق - حتى وإن كانت تلك الفرق جميعها تشترك في البدعة وتجتمع على مجانبة الصواب الذي ورد به الكتاب وصحيح السنة .

وقد بحث الإمام ابن تيمية - في مواضع متفرقة من كتبه - مسألة رؤية الله - تعالى - في الدنيا والآخرة .

فأما ما يتعلق برؤية الله في الدار الآخرة ، فقد بين - رحمه الله - المذهب الحق في هذه المسألة المستمد من نصوص الكتاب وصحيح السنة ، المعتمد بأقوال سلف (١) الأمة من الصحابة والتابعين ، والأئمة

(١) أنظر : منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢١٦ .

الأربعة ، ومن جاء بعدهم من علماء الإسلام الذين يقتدى بهم ويعتد بخلافهم .

كما بيّن الأدلة النقلية والعقلية التي تؤيد قول أهل السنة والجماعة : بأن المؤمنين يرون ربهم من فوقهم بأبصارهم فـ في الآخرة .

وقد قرر - رحمه الله - أن الأدلة العقلية الصحيحة تشهد بجواز رؤية الله - تعالى - دون اللجوء إلى مخالفة بعض ما جاء به الكتاب وصحيح السنة ، ودون اللجوء إلى أدلة فاسدة تشتمل على مقدمات مجمله ، ونتائج باطله . ثم ناقش الفرق الضالة في هذا الباب ، وجاهدهم جهادا كبيرا ، مبينا الضعف الذي اشتملت عليه مسالكهم العقلية وموضحا ما في أدلتهم من تناقض واضطراب ؛ حتى التزموا تلك اللـوازم الفاسدة ، وارتكبوا تلك الأقوال المنكرة . وقد أكد أن الحق فـ في اثبات ما أثبتته الكتاب وصحيح السنة والإيمان بما جاء فيهما إيمانا حقيقيا دون تحريف أو تكييف أو تمثيل أو تعطيل .

- ويبين الإمام ابن تيمية أن من كان منهجه إلى ما جاء به الكتاب والسنة أقرب ، كان قوله إلى موافقة العقل والشرع أقرب .

وأن كل من انحرف عن أدلة الكتاب والسنة أدنى انحراف ، فسوف يقع في أقوال باطله مخالفة للشرع والعقل ؛ وهذا واضح في أقوال الأشاعرة - مثلا - فإنهم لما عولوا - في الاستدلال على حدوث العالم - على أدلة المعتزلة (١) ، وسلموا لهم بعض مقدماتهم ، وشاركوهم في تأويل

(١) انظر : منهاج السنة النبوية ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٧٥

بعض الصفات ، تردوا في أقوال مخالفة لما جاء به الكتاب والسنة ، فنفسوا علوا الله على خلقه ، وصرحوا بنفي الجسمية ، ولما أرادوا إثبات الرؤية جاؤوا بأقوال باطله ، وأدلة فاسدة لاتطابق الأمر في نفسه ، ولا يقبلها العقل ولا يمكن نصرها لا بشرع صحيح ولا عقل صريح ، وكذلك فعلت المعتزلة عندما شاركوا الفلاسفة على بعض مقدماتهم ، ووافقوا على بعض اصطلاحاتهم (١) ولهذا التزمت المعتزلة بلوازم فاسده ، وقالت بأقوال مخالفة للشرع فنفت الصفات ، وقالت بخلق القرآن ، وأنكرت رؤية الله بالأبصار في دار القرار .

ويرى شيخ الإسلام - رحمه الله - أن نفاة الرؤية لا يستندون فسي قولهم بنفي الرؤية إلى دليل صحيح أصلا ، وأن جميع ما استندوا إليه في ذلك إما تحريفا للمعنى الذي دل عليه الكتاب والسنة ، أو تأويلا للنص ، أو شبهة عقلية فاسده يعارضون بها ما دل عليه صريح القرآن والسنة .

وأن قولهم بنفي الرؤية مردود بالكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل الصريح (٢) .

وقد بين - رحمه الله - أن من فسر الرؤية بمزيد علم بالله فسي الآخرة - كما هو مذهب ابن رشد وبعض المعتزلة - فإن قوله ظاهر الفساد والبطلان ، ومن تدبر نصوص الكتاب الحكيم وواظب على سماع (٣) الأحاديث النبوية ، علم علما يقينياً أن الرؤية التي أخبر بها الشرع هي رؤية حقيقته بالعينين المبصرتين العاجزتين في هذه الدنيا عن رؤيته ولكن إذا جاء ذلك الوعد أكمل الله قوى الآدميين وأقدرهم على أن يطبقوا رؤيته سبحانه - (٤) .

(١) راجع : منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢١٩ ، ٢٢٠

(٢) انظر : المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٢٦

(٣) انظر : تلبيس الجهميه ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٦٧ .

(٤) انظر : منهاج السنة النبويه ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢١٨ .

ويتعرض الإمام ابن تيمية لنقد مذهب الأشعرية في مسائل الرواية ، ويلومهم على موافقتهم للمعتزلة في نفي العلو ، والتصريح بنفي الجسميه ، ثم يبين أن من نفي العلو ، وصرح بنفي الجسميه ثم قال - مع هذا - بإثبات الرواية فإنه مكابر للمعقول ، ومخالف للمنقول (١) .

وأما رؤية الله في الدنيا ، فقد حكى الإمام ابن تيمية اتفاق السلف والأئمة على أن الله لا يراه أحد في الدنيا بعينه (٢) ، ولم يره أحد في الدنيا بعينه - وإن كانت رؤيته - تعالى - ممكنة عند السلف والأئمة ، لكن لم تثبت لأحد في الدنيا ، وفي رؤية النبي - صلى الله عليه وسلم - لربه خلاف مشهور معروف (٣) ، فعاشه قد نفت الرؤية وابن عباس ثبت عنه أنه قال : رآه بقلبه أو رآه بفؤاده ، وكذا أبوذر (٤) وهو المنصوص عن أحمد وغيره من أئمة أهل (٥) السنة ولكن لم يثبت عن أحد منهم إثبات الرؤية بالعين في الدنيا ، كما لم يثبت عن أحد منهم إنكار الرؤية في الآخرة (٦) .

هذه هي أهم المسائل التي تعرض لها الإمام ابن تيمية عند بحثه لمسألة الرواية وسوف أبسط القول في هذه الأمور ، وأتناولها بشيء من التفصيل فيما يلي :-

- (١) انظر : تلبيس الجهمية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٦٦ .
- (٢) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٢٣٠ .
- (٣) راجع : ص ١٣٧٧ - ١٣٨٠ من هذه الرسالة .
- (٤) راجع : صحيح مسلم بشرح النووي ، ج ٣ ، ص ١٢ .
- (٥) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٢٣٠ .
- (٦) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ٤١ ، ص ٤٢ .

المطلب الأول : رؤية الله بالأبصار في الدار الآخرة :

لقد قرر الإمام ابن تيمية أن رؤية الله - تعالى - بالأبصار في الدار الآخرة أمر ثابت بالكتاب والسنة المتواترة ، ((وأن المؤمنين يرون ربهم في الدار الآخرة في عرصة القيامة ، وبعد ما يدخلون الجنة على ما تواترت به الأحاديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - عند العلماء بالحديث : فإنه أخبر - صلى الله عليه وسلم - ((أنا نرى ربنا كما نرى القمر ليلة البدر والشمس عند الظهيرة ، لا يضم فسي رؤيته)) (١) .

وأن تلك الرؤية تكون في جهة ، وعيانا ، فيرونها - سبحانه - من فوقهم بجهة من الرائين ، ويستنبط الإمام ابن تيمية هذا المعنى من نصوص الشرع عامة التي أثبتت علو الله على خلقه ، وأنه فوق عباده باثنا منهم ، مستو على عرشه ، ومن قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - إنكم سترون ربكم - عز وجل - يوم القيامة كما ترون الشمس لاتغامون في رؤيته ، وفي لفظ كما ترون الشمس والقمر صحو وفي لفظ هل تضلّارون في رؤية الشمس صحو ليس دونها سحب قالوا: لا. قال : فهل تضارون فـي رؤية القمر صحو ليس دونه سحب قالوا: لا. قال : فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر)) (٢)

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج٦ ، ص ٤٨٥ .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ، ج٣ ، ص ١٧ ، ٢٠ ، وانظر : منهاج السنة

لابن تيمية ، ج٢ ، ص ٧٥ .

ففي هذا الحديث قد أثبت الرسول - صلى الله عليه وسلم - رؤية الله - تعالى - وشبه الرؤية بالرؤية لما في كل من الوضوح والجلاء وزوال الشك ، و ((إذا ثبتت رؤيته فمعلوم في بداية العقول أن المرئي القائم بنفسه لا يكون إلا بجهة من الرائي ، وهذه الرؤية التي أخبر بها النبي - صلى الله عليه وسلم - حيث قال : ((ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر)) فأخبر أن رؤيته كرؤية الشمس والقمر ، وهما أعظم المرئيات ظهوراً في الدنيا ، وإنما يراهم الناس فوقهم بجهة منهم ؛ بل من المعلوم أن رؤية ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه ممتنع في بداية العقول ، وهذا مما اتفق عليه عامة عقلاء بني آدم من السلف والأئمة وأهل الحديث والفقه والتصوف ، وجماهير أهل الكمال المثبتة والنافية والفلاسفة ، وإنما خلف فيه فريق من أصحاب الأشعرى ، ومن وافقهم من الفقهاء)) (١)

ويرى شيخ الإسلام أنه لا يمكن إثبات الرؤية الحقيقية التي ورد بها الشرع مع نفي الجهة - أو علو الله على خلقه بعبارة أدق - ومع التصريح بنفي ما يسمونه الجسم . وأن من حاول أن يجمع بين إثبات الرؤية من ناحية ، وبين نفي الجهة والتصريح بنفي الجسمية من ناحية أخرى فإنه مكابر للمعقول والمحسوس ، وهو موافق في هذا المعنى لما قاله ابن رشد في نقد الأشعرية : ((وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين أعني بين انتفاء الجسميه وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحسن ففسر ذلك عليهم ، ولجأوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية موهبة)) (٢)

(١) تلبيس الجهمية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٥٩ .

(٢) مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ١٨٥ .

وقد عتب الإمام ابن تيمية على هذا النص بقوله ((... فقد علم أنه لا يمكن إثبات الرؤية التي أخبر بها الشارع مع نفي ما يقولون إنه الجسم ؛ بل اثباتها مستلزم لما يقولون إنه الجسم والجهة ، فقد تبين أنه من جمع بين هذين فإنه مكابر للمعقول والمحسوس ، وهذا قد بينه بالدليل فيقبل منه)) (١)

ويرى شيخ الإسلام - رحمه الله - أن الأدلة العقلية الصريحة المبيّنة على مقدمات وأصول صحيحة تجوز رؤية الله بالأبصار ، وفي جهة من الرائين ؛ فيرونها من فوقهم ، وأنها تجوز رؤية الله كما أخبر بهنـا الشرع دون أن يسلك في ذلك مسالك الأشعرية الضعيفة ، التي لجأوا بسببها إلى أقوال لا تخلو من ضعف وتكلف ، ولزمهم من جرائها التناقض والإضطراب والحيـرة ، وألزموا بلوازم فاسدة في العقل والدين .

وقد أكد الإمام ابن تيمية أن إثبات رؤية الله - تعالى - بالأبصار في الآخرة هو قول الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام المعروفين بالإمامة في الدين كمالك والثوري (٢) والأوزاعي (٣) والليث بن سعد (٤)

(١) بيان تلبيس الجهمية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٦٦ .

(٢) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري ، من بني ثور محدث وإمام في علوم الدين ، ولد سنة ٩٧ هـ توفي سنة ١٦١ هـ . انظر ترجمته في : الطبقات ، لابن سعد ، ج ٦ ، ص ٣٧١-٣٧٤ - تاريخ بغداد ، ج ٩ ، ص ١٥١ ، ١٧٤ ، الأعلام ، للزركلي ، ج ٢ ، ص ١٥٨ .

(٣) هو أبو عمرو عبد الرحمن بن يحمـد الأوزاعي ، نسبة إلى قبيلة الأوزاع إمام الشام في الفقه والحديث ، ولد ببعلبك سنة ٨٨ وتوفي في بيروت سنة ١٥٧ هـ عرض عليه القضاء فامتنع ، من كتبه ((السنن)) في الفقه و ((المسائل)) انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ ج ١ ، ص ١٧٨-١٨٣ ، وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٣١١-٣١٢ .

(٤) هو : الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي الإمام المصري ، يكنى بأبي الحارث ، ولد سنة (٩٥ هـ) وهو من كبار أئمة زمانه في الفقه والعلم والفتوى ، ومن رواة الحديث الحفاظ الثقات ، وثقه أئمة الحديث ، قال ابن حجر في تهذيب التهذيب : ((... وقال ابن حبان في الثقات كان من سادات أهل زمانه فقهـا ، وورعا ، وعلماء وفضلا ، وسخاء ...))

وقد توفي سنة (١٧٥ هـ) .

انظر ترجمته : في تهذيب التهذيب ، لابن حجر ، ج ٨ ، ص ٤٥٩-٤٦٥ ، رقم الترجمة

والشافعي وأحمد وإسحاق (١) وأبي حنيفة وأبي يوسف وأمثال هؤلاء وسائر أهل السنة والحديث . . . ، . . . ، . . . ف هؤلاء كلهم متفقون على إثبات الرؤية لله - تعالى - والأحاديث بها متواترة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - عند أهل العلم بحديثه (٢) .

وعلى هذا يكون ((إثبات رؤية الله تعالى - بالأبصار في الآخرة هو قول سلف الأمة وأئمتها ، وجماهير المسلمين من أهل المذاهب الأربعة وغيرها ، وقد تواترت فيه الأحاديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - عند علماء الحديث ، وجمهور القائلين بالرؤية يقولون يرى عياناً مواجهة كما هو المعروف بالعقل . . .)) (٣) .

ويرى شيخ الإسلام - رحمه الله - أن الإيمان بأن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة ((فرض واجب ؛ لما قد تواتر فيها عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وصحابته وسلف الأمة)) (٤) .

ويبين الإمام ابن تيمية أن تلك الرؤية التي وردت بها النصوص الشرعية هي رؤية حقيقته بالأبصار في ذلك الوقت ؛ لأن رؤية الله - تعالى - جائزة ، ولا يمنع من حصولها إلا عجز أبصار الآدميين عن رؤيته في هذه الدار ونقص قوة حواسهم عن رؤيته ، فنحن لانراه في هذه الدنيا لعجز أبصارنا عن رؤيته وليس من أجل امتناع رؤيته واستحالتها ؛ ((ولهذا لما تجلّى

-
- (١) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي التميمي المروزي (أبو يعقوب بن راهويه) ، من سكان مرو، ولد سنة ١٦١هـ وتوفي سنة ٢٣٨هـ . قال عنه الذهبي : تزيل نيسابور وعالمها ، بل شيخ أهل المشرق ، روى عنه البخاري ومسلم وأحمد وابن معين والترمذي والنسائي وغيرهم . انظر: ترجمته في / تذكرة الحفاظ ٢/٤٣٣-٤٣٥ ط . الثالثه - حيدر آباد ؛ وفيات الأعيان ١/١٧٩-١٨٠ ط . الأولى - مكتبة النهضة المصرية : الأعلام ١/١٨٤
- (٢) انظر: منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢١٥ ، ٢١٦ .
- (٣) منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٧٥ .
- (٤) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٥٠٤ .

الله للجبل خر موسى سقفا فلما أفاق قال : (سبحانه ثبت إليــــــــــــك
وأنا أول المؤمنين) (١) . قيل أول المؤمنين بأنه لا يراك حي إلا مات
ولا يابس إلا تدهده فهذا للعجز الموجود في المخلوق لا لامتناع فــــــــــــي
ذات المرثي) (٢) .

وإذا كان المانع من رؤيته هو عجز الأبصار في هذه الســـــــــدار
عن تحمل رؤيته ، وعدم قدرة هذه الحواس عليها ، فإنه إذا جاء وعـــــــــد
الآخره () أكمل الله الآدميين ، وقواهم حتى أطاقوا رؤيته () (٣) .

ومن تدبر آيات القرآن العزيز التي وردت باثبات الرؤيــــــــــــة
وواظب على سماع الأحاديث النبويه الصحيحه علم علما يقينياً جازمــــــــــــا
أن تلك الرؤية التي أخبرت بها النصوص الشرعيه هي رؤيه بحاســــــــــــة
البصر التي خلقها الله لرؤية الأشياء ، ومعاينتها - وقد بين شيخ
الإسلام هذا المعنى بقوله : () فمن سمع النصوص علم بالإضطرار أن الرسول
إنما أخبر برؤية المعايينه () (٤)

فمن أراد أن يحرف معاني القرآن والسنة عما دلت عليه ، مدعيـــــــــا
أن الرؤية في تلك النصوص هي زيادة انكشاف ، أو زيادة علم بالله وبصفاته
سبحانه ، فإن قوله مرود بالكتاب والسنة ؛ وذلك لأنه () قد ثبت بالسنة
المتواتره ، وباتفاق سلف الأمة ، وأئمتها من الصحابة والتابعين ، ومن
بعدهم من أئمة أهل الإسلام الذين ائتموا بهم في دينهم أن الله - سبحانه -
وتعالى - يرى في الدار الآخرة بالأبصار عيانا ، وقد دل على ذلك القرآن

(١) سورة الأعراف ، آية ، (١٤٣) .

(٢) منهاج السنة ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٢١٨ .

(٣) منهاج السنة ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٢١٨ .

(٤) تلبيس الجهمية ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٣٦٧ .

في مواضع ، ، ، ، ، والأحاديث الصحيحة في ذلك كثيرة متواتره في الصحاح ، والسنن ، والمسانيد (١) .

ويستدل الإمام ابن تيمية على أن المقصود بالرؤية السوارة في النصوص هي رؤية المعاينة (٢) بالأحاديث المتواتره عن النبي - صلى الله عليه وسلم - التي تدل دلالة صريحة على أن المراد بالرؤية هي رؤية حقيقته بحاسة البصر التي ركبها الله في المخلوق ، وأنهم ينظرون إليه عيانا من فوقهم ؛ لأن الرسول قد شبه الرؤية بالرؤية ومعلوم أننا نرى الشمس والقمر من فوقنا ، وبجهة منا ، وقد بين شيخ الإسلام هذا المعنى بقوله : ((والأخبار المتواتره عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ترد عليهم ، لقوله في الأحاديث الصحيحة : ((إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر لاتضارون في رؤيته)) (٣) .

وقوله لما سأله الناس : هل نرى ربنا يوم القيامة قال : ((هل ترون الشمس صحو ليس دونها سحب ؟)) قالوا : نعم . وهل ترون القمر صحو ليس دونه سحب)) .

قالوا : نعم قال : ((فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر)) (٤) .

(١) بيان تلبيس الجهميه ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٤٨ .

(٢) ((المعاينة : النظر والمواجهة)) تاج العروس من جواهر القاموس - محمد

مرتضى الزبيدي - (فصل العين من باب النون) ج ٩ ، ص ٢٩٢ .

(٣) روى هذا الحديث بلفظ مقارب لما ذكره ابن تيمية في صحيح البخاري ، كتاب

التوحيد - باب قول الله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)

وانظر : فتح الباري - ج ١٣ ، ص ٤١٩ .

(٤) روى هذا الحديث بالفاظ مقاربه في صحيح البخاري - انظر فتح الباري

كتاب التوحيد باب قول الله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)

ج ١٣ ، ص ٤١٩ .

وروى في صحيح مسلم ، انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الإيمان =

باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم سبحانه ، ج ٣ ، ص ١٧ ، ٢٥

فشبه الرؤية بالرؤية ، ولم يشبه المرئي بالمرئي ؛ فإن الكاف
حرف التشبيه - دخل على الرؤية وفي لفظ البخاري : ((يرونه عيانا)) (١).

ومعلوم أنا نرى الشمس والقمر عيانا مواجهة ؛ فيجب أن نراه
كذلك ، وأما رؤية مالا نعاين ، ولا نواجه فهذه غير متصورة في العقل
فضلا عن أن تكون كروية الشمس والقمر)) (٢).

ويتعرض الإمام ابن تيمية لبيان حكم جاحد رؤية الله ، ومنكر
وقومها ؛ فيبين أن من جحد رؤية الله - تعالى - في الدار الآخرة
يبين له الحق ، وتذكر له نصوص الكتاب والسنة التي صرحت بأشباتها
ويعرف بها ، وبأحكامها ، ((كما يعرف من لم تبلغة شرائع الإسلام
فإن أمر على الجحود بعد بلوغ العلم له فهو كافر)) (٣).

ويذكر شيخ الإسلام أن القول بنفي الرؤية ، قول مناقض للعقل
ومخالف لنصوص الكتاب والسنة ، وإجماع سلف الأمة ؛ وذلك لأن ((إثبات
الصفات والرؤية ، وعلو الله على العرش متواتر مستفيض ، والنفس

(١) رواه البخاري بسنده عن جرير بن عبد الله قال : ((قال النبي - على
الله عليه وسلم - : إنكم سترون ربكم عيانا)) فتح الباري شرح

صحيح البخاري ، كتاب التوحيد ، ج ١٣ ، ص ٤١٩ .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٨٤ ، ٨٥ .

(٣) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٤٨٦ .

لايستندون لا إلى كتاب ، ولا إلى سنة ، ولا إلى إجماع ؛ بل عارضوا برويتهم الفاسده ماتواتر عن رسول الله - صلى الله - تعالى - عليه وسلم وأتباعه من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان .

وأما التناقض فإن هؤلاء النفاة للرؤية يقولون إنه موجود لا داخل العالم ، ولا مابين له ، ولا يقرب من شيء ، ولا يقرب إليه شيء ، ولا يراه أحد ، ولا يحجب عن رؤيته شيء دون شيء ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل من عنده شيء ... إلى أمثال ذلك... (١)

ويقدم الإمام ابن تيميه الأدلة النقلية والعقلية على إثبات رؤية الله بالأبصار في دار القرار ، وقد استدل على هذا المطلب الأهم بنصوص الكتاب والسنة التي صرحت بأن المؤمنين يرون ربهم من فوقهم عياناً في الدار الآخرة ؛ كما استدل على إثبات الرؤية - أيضا - بالأدلة للعقلية الصريحة ، وبين أن أدلة المعقول الصريح - المبنية على مقدمات وأصول صحيحة توافق ما جاء به الكتاب والسنة تشهد برؤية الله - تعالى - وأنه إذا اجتنبت تلك الطرق المبتدعة ، والمسالك الضعيفة ، المبنية على الأصول المبتدعة والمقدمات المشتركة ، تقرر الرؤية كما أخبر بها الشرع دون الوقوع في التناقض والاضطراب ، ودون أن تلتزم تلك اللوازم الفاسده المخالفة للعقل والدين التي وقع فيها الأشاعرة ، ولجأت المعتزلة إلى نفي الرؤية حذراً منها .

وسوف أسوق أهم أدلة ابن تيميه النقلية والعقلية .

(١) منهاج السنة النبويه ، لابن تيميه ، ج ٢ ، ص ٧٦ .

أدلة ابن تيمية النقلية والعقلية علي

اثبات الرؤية

أولا : الأدلة النقلية :

أ - الأدلة على إثبات الرؤية من القرآن الكريم :

يرى الإمام ابن تيمية أن القرآن الكريم ، قد ورد بأشياء صفات الكمال التي تليق بجلال الله وعظمته ، ونفى عن نفسه في كتابه صفات النقص ، التي يتنزه الخالق - سبحانه - عنها ؛ وعلى هذا فالله - سبحانه - ((موصوف بالاثبات (١) والنفي)) أي بأشياء صفات الكمال تفصيلا ، ونفي صفات النقص مجملا .

وإذا كان إثبات الرؤية لله - سبحانه - كمال ؛ فإن كـون الشيء بحيث يرى كمال في حقه لانقص ؛ وذلك لأن كـون الشيء لا يرى لامدح فيه ؛ بل هو من صفات المعدوم ، فالمعدوم تستحيل رؤيته (٢) .

فإذا ثبت أن جواز الرؤية من صفات الكمال التي هو الباري أحق بها ؛ فمن باب أولى أن يرد القرآن بأشياء الرؤية لله - وعلوه على خلقه ، وسائر صفات الكمال التي هو الباري أولى بها .

(١) الرسالة التدمرية - ص ٢٥ ؛ مطبوع ضمن مجموع الفتاوى ، لابن تيمية

ج ٣ ، ص ٢٥ .

(٢) انظر : بيان تلبيس الجهميه ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٢٥٤ .

وقد استشهد الإمام ابن تيمية بآيات كثيرة تدل على اثبات الصفات والرؤية وقال : معقبا على ذلك : ((وهذا الباسب في كتاب الله - تعالى - كثير ، من تدبر القرآن طالبا للهـدى منه تبين له طريق الحق ...)) (١)

الدليل الأول : قوله تعالى :

﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ (٢) وهذه الآية من أهم الآيات التي استدل بها مثبتوا الرؤية وقد تقدم بيان وجه الاستدلال منها . والرد على شبه المطارضين ، واعتراضاتهم ، فلا وجه لإعادته . (٣) .

الدليل الثاني : قوله تعالى ﴿ على الأرائك ينظرون ﴾ (٤) .

وهذه الآية هي من أدلة مثبتي الرؤية - قال ابن كثير فـي تفسير هذه الآية : ((... قيل معناه (على الأرائك ينظرون) إلى الله - عز وجل) ، وهذا مقابل لما وصف به أولئك الفجار (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) (٥) .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١٣٧ .

(٢) سورة القيامة ، آية ، (٢٢ ، ٢٣) .

(٣) انظر ص ١٢٨٩ - ١٢٩٧ من هذه الرسالة .

(٤) سورة المطففين ، آية ، (٢٣) وانظر مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣

، ص ١٣٧ .

(٥) سورة المطففين ، آية ، (١٥) .

فذكر عن هؤلاء أنهم يُبَاحون النظر إلى الله - عز وجل - وهم على سرهم وفرشهم ... (((١).

وقد أكد الرازي هذا المعنى حين ذكر في تفسير هذه الآية ثلاثة أوجه ، ثم قال : ((ويخطر ببالي تفسير (رابع) وهو أشرف من الكل وهو أنهم ينظرون إلى ربهم ، ويتأكد هذا التأويل بما أنه قال : بعد هذه الآية (تعرف في وجوههم نفرة النعيم) ، والنظر المقرون بالنفرة هو رؤية الله - تعالى - على ما قال (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) .

ومما يؤكد هذا التأويل أنه يجب الإبتداء بذكر أعظم اللذات ، وما هو إلا رؤية الله - تعالى - وثانيها : قوله تعالى (تعرف في وجوههم نفرة النعيم) (((٢)

الدليل الثالث : قوله تعالى : ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ (٣)

وقد ذكر شيخ الإسلام أن الله لم يعط أهل الجنة شيئاً أحب إليهم من النظر إليه ، يؤيد هذا ما ((ثبت في صحيح مسلم من صهيب - رضي الله عنه قال . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا دخل أهل الجنة الجنة

(١) تفسير القرآن العظيم ، لابن كثير ، ج ٤ ، ص ٤٨٦ .

(٢) تفسير الفخر الرازي ، للرازي ، ج ٣١ ، ص ٩٨ .

(٣) سورة يونس ، آية ، (٢٦) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيمية

، ج ٣ ، ص ١٣٧ .

نادى مناد : يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه فيقولون : ما هو ؟ ألم يبيض وجوهنا ، ويثقل موازيننا ، ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار ؟ قال : فيكشف الحجاب فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئا أحب إليهم من النظر إليه ، وهو الزيادة (١) .

الدليل الرابع :

قوله تعالى : ﴿ ولهم ما يشاءون فيها ﴾ (٢) ولدينا مزيد ﴿ (٣)

قال ابن كثير عند تفسير هذه الآية : (قوله تعالى (ولدينا مزيد) كقوله عز وجل (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) .

وقد تقدم في صحيح مسلم عن صهيب بن سنان الرومي . أنها النظر إلى وجه الله الكريم (٤) .

وقد تقدم قول ابن تيمية في قوله تعالى : (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) أن الزيادة هي النظر إلى وجه الله تعالى (٥) .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٦٤ ؛ وقد ورد هذا الحديث بهذه الألفاظ التي ذكرها ابن تيمية أو قريبا منها في صحيح مسلم يشرح النووي - كتاب الإيمان - باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم - سبحانه وتعالى ، ج ٣ ، ص ١٧ .
وسنن الترمذي - بشرح ابن العربي - أبواب صفة الجنة ، باب ما جاء في رؤية الرب تبارك وتعالى ، ج ١٠ ، ص ١٨ ، ١٩ - بيروت : دار الكتاب العربي () .

ورواه الترمذي في سننه - أبواب التفسير ، من تفسير سورة يونس - ج ١١ ، ص ٢٦٩ ، ٢٧٠ .
سنن ابن ماجه - المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية - ج ١ ، ص ٦٧ . رقم الحديث ١٨٧ .

(٢) سورة ق ، آية ، (٣٠) .

(٣) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١٣٧ .

(٤) تفسير القرآن العظيم ، لابن كثير ، ج ٤ ، ص ٢٢٨ .

(٥) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٧ .

تشبيه له بالمنقوصات والمعدومات ؛ لأن المعدوم لا يرى . وإنما الممدوح وإثبات العظمه في كون الأبصار تراه ؛ ولكنها لا تحيط به .

وإثبات رؤيته - سبحانه - صفة مدح وكمال فالخالق بها أولس من سائر الموجودات .

وقد قال شيخ الإسلام في هذا المعنى : ((...)) (لا تدركه الأبصار) إنما نفى الإدراك الذي هو الإحاطه .

- كما قال أكثر العلماء - ولم ينف مجرد الرؤية ؛ لأن المعدوم لا يرى وليس في كونه لا يرى مدح ؛ إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحا وإنما المدح في كونه لا يحاط به وإن روي ؛ كما أنه لا يحاط به وإن علم فكما أنه إذا علم لا يحاط به علما ، فكذلك إذا روي لا يحاط به رؤية .

فكان في نفى الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحا وصفة كمال وكان ذلك دليلا على إثبات الرؤية لا على نفيها ؛ لكنه دليل على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطه ، وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ((١)) .

ويلوم الإمام ابن تيميه بعض الأشعرية الذين وافقوا المعتزلة على خطئهم في تفسير قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ (٢) ؛ حيث فسروا الإدراك بمعنى الرؤية .

(١) الرسالة التدمرية ، لابن تيميه ، ص ٤٠ ، ٤١ . (ط . الرابعة)
المكتب الإسلامي .

(٢) سورة الانعام ، آية ، (١٠٣) .

وهذا التفسير لجأت إليه المعتزلة ، وابتدعته ؛ لكي
تستشهد به علي بدعتها ؛ لكن هذا التفسير عند المعتزلة خرج مخرج
المدح فلا يرى بجال ، وأما من ذهب إليه من الأشاعرة فقد خصه بالدين
دون الآخرة . فزعموا أن معنى الآية : لا يرى في الدنيا دون الآخرة
وهو تفسير مخالف للحق ، والسياق .

وقد قرر الإمام ابن تيمية أن ((الآية تنفي الإدراك مطلقا
دون الرؤية ، ... ، ... ، ...)) ؛ حينئذ فتكون الآية داللة
على إثبات الرؤية ، وهو أنه يرى ولا يدرك ، فيرى من غير إحاطة ولا حصر .
وبهذا يحل المدح ، فإنه وصف لعظمته ؛ أنه لا تدركه أبصار العباد
وإن رآته ، وهو يدرك أبصارهم ((١)) .

وإذا كانت المعتزلة قد حرفت هذه الآية عن معناها الأصلي الصحيح
واحتجت بها على نفي الرؤية ، فإن احتجاجهم باطل ، مبني على أصل فاسد
وفهم خاطيء لمعنى الآية .

فالآية دليل على إثبات رؤية الله تعالى ، وهي حجة عليهم
وليست حجة لهم على نفي الرؤية واستحالتها ، كما زعموا بأنفواهم ،
وتوهموا بعقولهم .

وقد بين الإمام ابن تيمية - رحمه الله - أن فهم المعتزلة
للآية بذلك النحول أصل له في لغة العرب ، ولا يوافق سياق الآية .

أما كونه لا أصل له في لغة العرب : فلأن لفظ الإدراك قدر زائد على مطلق الرؤية ، وهو مغاير للفظ الرؤية في لغة العرب ، فقد يكون هناك رؤية بلا إدراك . وليس كل من رأى شيئا يقال أدركه . ومن رأى - مشاهد المدينة لا يقال في لغة العرب إنه أدركها . بل يقال رآها . ولا يقال أدركها إلا إذا أحاط بها رؤيته شاملة تحيط بجميع جزئياتها .

وقد يقع إدراك بلا رؤية ، فقد يُدرك الشيء بالعلم ، فإذا علم الشخص المسألة قبل إدراكها ، وقد يُدرك الشيء بالقدره وإن لم يكن هناك معاينة بالبصر ؛ وهذا الأمر بيّن في حال الأعمى الذي طلب رجلا هاربا فأمسك به ، فيقال : أدركه وإن لم يره .

وقد ورد في القرآن التفريق بين الإدراك والرؤية ، وأن أحدهما لا يصدق على الآخر مطلقا حيث نفى الله الإحاطة مع إثبات الرؤية . قال تعالى ﴿ فلما تراءى الجمعان قال : أصحاب موسى إنا لمدركون . قال : كلا إن معي ربي سيهدين ﴾ (١) .

وهذه الآية دليل على أن لفظ الإدراك ليس مرادفا للرؤية في لغة العرب ؛ لأن الآية قد نفت الإدراك مع إثبات الرؤية . فدل هذا على أنهما متغايران .

وأما مخالفة فهم المعتزلة لسياق الآية ؛ فإنه أمر ظاهر - البيان .

وذلك لأن الله قد ذكر هذه الآية وما قبلها يصدق بها نفسه - تعالى - ومعلوم أن كون الشيء لا يرى ليست صفة مدح ، فلا يصدق الله بنفي الرؤية

(١) سورة الشعراء ، آية ، (٦١ ، ٦٢) .

عنه - سبحانه - ؛ لأن القول باستحالة الرؤية عليه سبحانه نفي محض والله لا يمدح بالنفي المحض ، فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال ؛ لأن النفي المحض عدم محض ، والعدم المحض ليس بشيء فلا يمدح به ، فلا يمدح بالنفي إلا إذا تضمن إثبات أمر وجودي ، ولهذا نجد أن عامة ما وصف الله به نفسه من النفي ، يتضمن إثبات مدح ، فلا يمدح بالنفي إلا إذا تضمن إثبات أمر وجودي .

قال شيخ الإسلام موضحاً هذا المعنى : ((... وينبغي أن يعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتاً ، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال ؛ لأن النفي المحض عدم محض ؛ والعدم المحض ليس بشيء ، وماليس بشيء فهو كما قيل : ليس بشيء ؛ فضلاً عن أن يكون مدحاً أو كمالاً . ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال .

فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمناً لإثبات مدح)) (١) .

ويرى الإمام ابن تيمية أن الأمثلة على ذلك من القرآن كثيرة ؛ كتولده تعالى ﴿ الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم ﴾ (٢)

(١) الرسالة التدمرية ، لابن تيمية ، ص ٣٩ ، ٤٠ (ط . الرابعة) ١٤٠٥ هـ
المكتب الإسلامي .

(٢) سورة البقرة ، آية : ٢٥٥ .

فنفى السنة والنوم متضمن لكمال الحياة والقيام وكذلك قوله تعالى
﴿ ... لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض ﴾ ؛ فإن نفسي
العزوب مستلزم لكمال علمه .

وكذلك قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ نفى يتضمن
إثبات مدح . في كونه لا تحيط به الأبصار مع كونها تراه ، وأما
ما زعمه المعتزلة ومن وافقهم في أن هذه الآية نفى للرؤية فهذا فهم
باطل للآية .

فليس في كونه لا يرى مدح ؛ بل كون الشيء بحيث لا يرى دليل على
نقصه ، ومماثلته للمعدوم .

فالإدراك إذن : بمعنى الإحاطة ؛ وهو قدر زائد على الرؤية
لفظ الإدراك ، والرؤية في لغة العرب لفظان متغايران ، وقد شهد بذلك
القرآن الكريم .

وفي هذا المعنى نجد الإمام ابن تيمية يقول : (وأما احتجاج
النفاة بقوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾^(١) ، فالآية حجة عليهم
لا لهم ؛ لأن الإدراك إما أن يراد به :

- مطلق الرؤية .

- أو الرؤية المقيدة بالإحاطة .

والأول باطل ؛ لأنه ليس كل من رأى شيئا يقال إنه أدركه ، كما
لا يقال أحاط به ، كما سئل ابن عباس - رضي الله عنهما - عن ذلك ، فقال
ألست ترى السماء ، قال : بلى . قال : أكلها ترى ، قال لا . ومن

(١) سورة الانعام ، آية ، (١٠٣) .

ورأى جوانب الجيش ، أو الجبل ، أو البستان ، أو المدينة
لا يقال إنه أدركها ، وإنما يقال : أدركها إذا أحاط بها رؤية . ونحن
في هذا المقام ليس علينا بيان ذلك ، وإنما ذكرنا هذا بيانا لسند
المنع : بل المستدل بالآية عليه أن يبين أن الإدراك في لغة العرب
مرادف للرؤية ، وأن كل من رأى شيئا يقال في لغتهم : إنه أدركه وهذا
لا سبيل إليه : كيف وبين لفظ الرؤية ، ولفظ الإدراك عموم وخصوص
- فقد تقع رؤية بلا إدراك ، وقد يقع إدراك بلا رؤية - أو اشتراك لفظي
وأن الإدراك يستعمل في إدراك العلم ، وإدراك القدرة ، فقد يدرك الشيء
بالقدرة وإن لم يشاهد كالأعمى الذي طلب رجلا هاربا فأدركه ولم يره ، وقد
قال تعالى ﴿ فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون قال :
كلا إن معي ربي سيهدين ﴾ (١) .

فنفي موسى الإدراك مع إثبات الترائي ، فعلم أنه قد يكون
رؤية بلا إدراك .

والإدراك هنا هو إدراك القدرة أي ملحقون محاط بنا . وإذا انتفى
هذا الإدراك فقد تنتفى إحاطة البصر - أيضا -

ومما يبين ذلك أن الله تعالى ذكر هذه الآية يمدح بها نفسه
- سبحانه وتعالى - ومعلوم أن كون الشيء لا يرى ليس صفة مدح : لأن النفي
المحض لا يكون مدحا إن لم يتضمن أمرا ثبوتيا لأن المعدوم - أي -
لا يرى والمعدوم لا يمدح ، فعلم أن مجرد نفي الرؤية لا مدح فيه .

وإن كان المنفي هو الإدراك فهو - سبحانه - لا يحاط به رؤية كما لا يحاط به

(١) سورة الشعراء ، آية ، (٦١ ، ٦٢) .

علما ، ولا يلزم من نفي إحاطة العلم والرؤية نفي الرؤية ؛ بل يكون ذلك دليلا على أنه يرى ولا يحاط به .

فإن تخصيص الإحاطة يقتضي أن مطلق الرؤية ليس بمنفي (((١) .

ويرى شيخ الإسلام ، أنه إذا فسرت الآية بهذا التفسير ، وأجيب على شبهة المعتزلة بهذا الجواب ظهر الحق ، واتضح ضلال النفاة في الاستدلال بهذه الآية ولا تحتاج الآية - مع هذا التفسير - إلى تخصيص ، فنقول : لانراه في الدنيا ، دون الآخرة . ولا نحتاج - مع ذلك التفسير - إلى أن نعدل عن ظاهر الآية فنقول : لاتدركه الأبصار ؛ بل يدركه المبصرون ، أو لا تدركه كل الأبصار ؛ بل بعضها ونحو ذلك من الأقوال التي فيها تكلف وعدول عن ظاهر الآية (٢) .

وهكذا نجد أن الإمام ابن تيمية قد استنبط من قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾ (٣) حجة للرد على المعتزلة وسائر نفاة الرؤية في استدلالهم بهذه الآية على نفي الرؤية ، وقد بين ابن تيمية أن هذه الآية حجة عليهم ، وليسست دليلا لهم على نفي الرؤية كما توهموا .

وبهذا يتضح مخالفة الإمام ابن تيمية لابن رشد الذي زعم أن الآية دليل على نفي الرؤية (٤) موافقا بذلك المعتزلة ، ومشاركاً لهم في شبهتهم .

-
- | | |
|-----|--|
| (١) | منهاج السنة ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢١٦ . |
| (٢) | أنظر : منهاج السنة النبوية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢١٦ . |
| (٣) | سورة الانعام ، آية ، (١٠٣) . |
| (٤) | راجع : منهاج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، ص ١٨٥ ؛ حيث فهم ابن رشد من قوله تعالى : (لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) ما يدل على نفي الرؤية . |

ب - الأدلة على إثبات الرؤية من الحديث الشريف :

استدل الإمام ابن تيميه - أيضا - على إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار بالأحاديث النبوية الصحيحة التي صرحت بإثبات رؤية المؤمنين لربهم من فوقهم بأبصارهم في الجنة ، وأن الناس يرونه أيضا في عرصات (١) القيامة ، كما تواترت بذلك الأحاديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقد استدل على ذلك بأحاديث كثيرة نذكر بعضها منها :-

الدليل الأول :

استدل به شيخ الإسلام ابن تيميه على إثبات الرؤية بحديث أبي هريرة الذي في الصحيحين (٢) ، فقد روى البخاري في صحيحه ((عن أبي هريرة أن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال : الله - صلى الله عليه وسلم - : هل تفارون فسمي القمر ليلة البدر ؟

قالوا : لا يا رسول الله .

قال : فهل تفارون في الشمس ليس دونها سحاب ؟

قالوا : لا يا رسول الله .

قال : فإنكم ترونه كذلك يجمع الله الناس يوم القيامة ، فيقول من كان يعبد شيئا فليتبَّعه ، فيتبَّع من كان يعبد الشمس الشمس ، ويتَّبِع من كان يعبد القمر القمر ، ويتَّبِع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت ، وتبقى

(١) - أنظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٣ ، ص ٣٩٠ .

(٢) - أنظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيميه ، ج ٢ ، ص ٧٠ ، ومجموع

الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٣ ، ص ٣٩٠ .

هذه الأمة فيها شافعوها ، أو منافقوها شك إبراهيم ، فيأتيهم الله
فيقول أنا ربكم .

- فيقولون : هذا مكاننا حتي يأتينا ربنا ؛ فإذا جاء ربنا عرفناه ؛
فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون .

- فيقول : أنا ربكم .

- فيقولون : أنت ربنا ؛ فيتبعونه ، ويضرب السراط بين ظهري جهنم
فاكون أنا وأمتي أول من يجيزها (١) ، ... ، ... ، ... ،

الدليل الثاني :

ويستدل الإمام ابن تيمية علي إثباتها بحديث الشفاعة الصحيح (٢)

فقد روى البخاري عن أنس - رضي الله عنه - قال : قال رسول الله - صلى
الله عليه وسلم - يجمع الله الناس يوم القيامة ؛ فيقولون لو استشفعنا
علي ربنا حتى يريحنا من مكاننا ، فيأتون آدم .

فيقولون : أنت الذي خلقك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه ، وأمر
الملائكة فسجدوا لك فاشفع لنا عند ربنا .

(١) رواه البخاري ، انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري - (كتاب التوحيد

باب قول الله وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) ج ١٣ ، ص ٤١٩ .
ورواه مسلم ؛ انظر صحيح مسلم بشرح النووي - كتاب الإيمان باب رؤية
الله في الآخرة ، ج ٣ ، ص ٢٥ .

(٢) أنظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١٣٦ . وقد
نقلت الحديث بنصه من البخاري .

- فيقول : لست هناك ، ويذكر خطيئته .
 - ويقول : أثنوا نوحا أول رسول بعثه الله . فيأتونه .
 - فيقول : لست هناك ، ويذكر خطيئته ، إثنوا ابراهيم الذي اتخذ الله خليلا فيأتونه .
 - فيقول : لست هناك ، فيذكر خطيئته ، اثنوا موسى الذي كلمه الله فيأتونه ،
 - فيقول : لست هناك . فيذكر خطيئته ، اثنوا عيسى فيأتونه .
 - فيقول : لست هناك ، إثنوا محمدا - صلى الله عليه وسلم - فقص -
- عقر له ماتقدم من ذنبه وما تأخر .

فيأتوني : فاستأذن على ربي : فإذا رأيته وقعت له ساجدا ، فيدعني ماشاء الله - ثم يقال لي : ارفع رأسك ، وسل تعطه ، وقل يسمع ، واشفع تشفع فأرفع رأبي فأحمد ربي بتحميد يعلمني ، ثم أشفع فيحد لي حدا ، ثم أخرجهم من النار وأدخلهم الجنة)) (١)

الدليل الثالث :

كما استدل الإمام ابن تيميه (٢) بما روى مسلم في صحيحه .

(١) صحيح البخاري : (كتاب الرقاق - باب : صفة الجنة والنار) ، انظر فتح الباري ، شرح صحيح البخاري ، ج ١١ ، ص ٤١٧ ، وأورده البخاري مطولا في كتاب التوحيد - باب قول الله تعالى (لما خلقت بيدي) انظر : فتح الباري ، ج ١٣ ، ص ٣٩٢ .
ورواه مسلم بسنده عن أنس بن مالك (كتاب الإيمان باب ما جاء في صفة الأنبياء - وفي باب الشفاعة) ، انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، ج ٣ ، ص ٥٨-٥٩ .
ورواه الإمام أحمد في المسند عن أبي بكر الصديق ج ١٠ ، ص ١٦١ - حديث رقم ١٥ - (ط . دار المعارف بمصر)

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيميه ، ج ٢ ، ص ١٤١ .

((عن أبي هريرة قال : قالوا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة

قال : هل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة ليست في سحابة ؛

قالوا : لا

قال : فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس في سحابه

قالوا : لا

قال : فو الذي نفسي بيده لاتضارون في رؤية ربكم إلا كما تضارون فـي
رؤية أحدهما .

قال : فيلقى العبد ؛ فيقول : أي فل (١) ألم أكرمك ، وأسودك ،

وأزوجك ، وأسخر لك الخيل والإبل وأدرك ترأس وتربع .

فيقول : بلى

قال : فيقول : أفظننت أنك ملاقي . فيقول : لا .

فيقول : فإني أنساك كما نسيتني ، ثم يلقي الثاني ؛ فيقول أي:فلـ

ألم أكرمك وأسودك وأزوجك وأسخر لك الخيل والإبل ، وأدرك ترأسـ

وتربع .

(١) قال النووي في شرح هذا الحديث : أي فل : هو بضم الفاء ، وإسكان

اللام ومعناه : يافلان ، وهو ترخيم على خلاف القياس . وقيل : هي لغة

بمعنى فلان . ومعنى أسودك : أجعلك سيذا على غيرك .

قوله تعالي * وأدرك ترأس وتربع *

أما ترأس فيفتح التاء وإسكان الراء وبعدها همزة مفتوحة ، ومعناه

رئيس القوم وكبيرهم .

وأما تربع فيفتح التاء والباء الموحدة هكذا رواه الجمهور . وفي رواية

ابن ماهان : ترتع بفتح التاء فوق بعد الراء ، ومعناه : بالموحدة تأخذ

المرباع الذي كانت ملوك الجاهلية تأخذه من الغنيمة وهو ربعها ؛ يقال

ربعتهم : أخذت ربع أموالهم ؛ ومعناه : ألم أجعلك رئيسا مطاعا ، ...

... ، (ومعنى ترتع بالمشناه) تتنعم ، وقيل : تأكل ، وقيل :

تلهو ، وقيل : تعيش في سعة) (صحيح مسلم بشرح النووي ، ج ١٨ ،

فيقول : بلى أي رب .

فيقول : أفظنت أنك ملاقي .

فيقول : لا

فيقول : فإني أنساك كما نسيتني . ثم يلقي الثالث : فيقول له : مثل ذلك .

فيقول : يارب آمنت بك وبكتابك وبرسلك ، وملت ، وصمت ، وتمدقت ، وبثني بخير ما استطاع .

فيقال : ههنا إذا ، قال : ثم يقال له : الآن نبعث شاهدنا عليك ويتفكر في نفسه من ذا الذي يشهد عليّ فيختم علي فيه .
ويقال : لفخذيه ، ولحمه ، وعظامه انطقي ، فتنطق فخذيه ولحمه وعظامه بعمله ، وذلك ليعذر من نفسه . وذلك المنافق وذلك الذي يسخط الله عليه ((١) .

الدليل الرابع :

وقد استدل (٢) الإمام ابن تيميه على إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة بما روى مسلم في صحيحه عن صهيب عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال إذا دخل أهل الجنة الجنة . قال يقول الله تبارك وتعالى : تريدون شيئا أريدكم .

(١) صحيح مسلم (كتاب الزهد ، ج ١٨ ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٢) انظر : مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٣ ، ص ٢٩١ : وانظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيميه ، ج ٦ ، ص ٦٤ : ومجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٨ ، ص ٢٥٦ .

- فيقولون : ألم تبيض وجوهنا ، ألم تدخلنا الجنة ، وتنجنا من النار . قال : فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل (١) .

وفي بعض طرق الحديث : ثم تلا هذه الآية ﴿ للذين أحسنوا الحسنى ﴾ وزيادة (٢)

وقال شيخ الإسلام : ((فقد بين الرسول - صلى الله عليه وسلم - أن الله لم يعط أهل الجنة شيئا أحب إليهم من النظر إليه)) (٣) .

الدليل الخامس :

استدل الإمام ابن تيمية (٤) - رحمه الله - بما روى عن أبي رزين قال : قلت : يا رسول الله أنرى الله يوم القيامة ؟ وما آية ذلك في خلقه ؟ قال : يا أبا رزين (٥) : أليس كلكم يرى القمر مغلّيا به ؟ ((

(١) رواه مسلم في صحيحه (كتاب الإيمان باب : إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم سبحانه وتعالى) ؛ انظر: صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٣، ص ١٧ وهو في سنن الترمذي (بشرح ابن العربي) كتاب : أبواب صفة الجنة : باب ما جاء في رؤية الرب تبارك وتعالى (ج ١٠، ص ١٨، ١٩)؛ ورواه الترمذي - أيضا - في أبواب التفسير ، عند سورة يونس ج ١١، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ . وفي سنن ابن ماجه (المقدمة : باب فيما أنكرت الجهميه) الحديث رقم ١٨٧ ، ج ١ ، ص ٦٧ .

(٢) سورة يونس ، آية (٢٦) .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٦ ، ص ٦٤ ، ٦٥ .

(٤) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٣٦ .

(٥) هو أبو رزين : لقيط ، بن عامر ، بن عقيل ، بن كعب .

قال : قلت : بلى . قال : ((قاله أعظم . وذلك آية في خلقه)) (١)

الدليل السادس :

كما استدل (٢) - رحمه الله - بالحديث الذي رواه النسائي وغيره عن
عمار بن ياسر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال في الدعاء : (اللهم
بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق أحيني ما علمت الحياة خيرا لي وتوقني
إذا علمت الوفاة خيرا لي اللهم وأسألك خشيتك في الغيب والشهادة ، وأسألك
كلمة الحق في الرضا والغضب ، وأسألك القصد في الفقر والغنى وأسألك نعيما
لا ينفد ، وأسألك قرة عين لا تنقطع ، وأسألك الرضا بعد القضاء وأسألك بـرد
العيش بعد الموت ، وأسألك لذة النظر إلى وجهك ، والشوق إلى لقائك فـي
غير ضراء مضره ، ولا فتنة مغلّه ، اللهم زيننا بزينة الإيمان ، واجعلنا
هداه مهتدين) (٣) .

الدليل السابع :

كما استدل الإمام ابن تيميه (٤) - رحمه الله - بما روى في الصحيحين
عن أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم -

(١) رواه ابن ماجه (المقدمة : باب فيما أنكرت الجهميه) رقم الحديث (١٨٠)
ج ١ ، ص ٦٤ .

ورواه أبو داود (كتاب السنة : باب في الروية) رقم الحديث (٤٧٣١) ؛
ج ٤ ، ص ٢٣٤ .

ورواه أحمد في المسند ، ج ٤ ، ص ١٢-٤١ .

(٢) انظر مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٨ ، ص ٣٥٥ ، ٣٥٦ .

(٣) رواه النسائي في (كتاب السهو ، باب الدعاء بعد الذكر) سنن النسائي بشرح
السيوطي ، وحاشية السندي ، ج ٣ ، ص ٥٤ ، ٥٥ (المكتبة العلمية بيروت) .

(٤) انظر مجموع الفتاوى ، لابن تيميه ، ج ٢ ، ص ٣٩١ ، وانظر درر تعارض العقل
والنقل ، لابن تيميه ، ج ٧ ، ص ٣١ .

أنه قال : ((جنتان من فضة آتيتهما وما فيهما ، وجنتان من ذهب آتيتهما وما فيهما ، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداً الكبرياء على وجهه في جنة عدن)) (١)

الدليل الثامن :

وقد استدل شيخ (٢) الإسلام على إثبات رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة بما روي في صحيح البخاري عن جرير بن عبد الله قال : قال النبي - صلى الله عليه وسلم : ((إنكم سترون ربكم عياناً)) (٣)

وقد بين الإمام ابن تيمية أن هذا الحديث صريح الدلالة في إثبات رؤية المؤمنين لربهم بأعينهم ، وأنهم يرونه من فوقهم ، وفيه رد صريح على الذين أثبتوا الرؤية ونفوا الجهة كالأشاعرة ومن وافقهم ؛ وذلك لأننا نرى الشمس والقمر عياناً مواجهة فيجب أن نراه كذلك .

-
- (١) رواه البخاري : (كتاب التوحيد : باب قول الله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري ، ج ١٢ ، ص ٤٢٣ .
ورواه - أيضا - في (كتاب التفسير : باب : ((ومن دونهما جنتان))) انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري ، ج ٨ ، ص ٦٢٤ .
ورواه مسلم : (كتاب الإيمان : باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم سبحانه وتعالى) صحيح مسلم بشرح النووي ، ج ٣ ، ص ١٦ .
ورواه الترمذي : (أبواب صفة الجنة) سنن الترمذي بشرح ابن الصربي ج ٩ ، ص ٦ .
وروى الحديث في سنن ابن ماجه (المقدمة : باب فيما أنكرت الجهمية) ج ١ ، ص ٦٦ .

- (٢) انظر: مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٨٥ .
(٣) صحيح البخاري: (كتاب التوحيد : باب : قول الله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) . انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٤١٩

وأما رؤية مالا نعاين ولا نواجه فهذه غير متمورة في العقل ، فضلا
عن أن تكون كروية الشمس والقمر)) (١) .

وقد بين شيخ الإسلام - رحمه الله - أن أحاديث الرؤية أحاديث مروية
في كتب الصحاح ، وقد تلقاها السلف والأئمة بالقبول ، وآمنوا بما ورد فيها
إيمانا حقيقيا كاملا دون تأويل لألفاظها ، أو تحريف لمعانيها ، فاتفقوا
على أن المؤمنين يرون ربهم بأبصارهم من فوقهم لا يشكون في ذلك ، ولا تلحقهم
مشقة ، أو أدنى غموض في الرؤية كما صرح بذلك الأحاديث الكثيرة .

قال شيخ الإسلام : ((وأهل العلم بالحديث يعلمون أحاديث الرؤية
متواترة ، أعظم من تواتر كثير مما يظنونه متواترا ، وقد احتج أصحاب الصحيح
منها أكثر مما خرجوه في الشفعة ، والطلاق ، والفرائض ، وسجود السهو ، ومناقب
عثمان وعلي ، وتحريم المرأة على عمتها وخالتها ، والمسح على الخفي -
والإجماع ، وخبر الواحد ، والقياس ، وغير ذلك من الأبواب الذين يقولون
إن أحاديثها متواترة .

فأحاديث الرؤية أعظم من حديث كل نوع من هذه الأنواع وفي الصحاح منها أكثر
مما فيها من هذه الأنواع)) (٢)

-
- (١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٨٥ .
(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٧ ، ص ٣٠ .
وقال شيخ الإسلام - بعد أن ذكر عقيدة أهل السنة والجماعة في رؤية
الله تعالى في الدار الآخرة وبعد أن ذكر بعض أحاديث الرؤية - ((والأحاديث
والآثار في هذا كثيرة مشهورة قد دون العلماء فيها)) (كتبنا)) مثل
((كتاب الرؤية)) للدارقطني ، ولأبي نعيم ، وللأجري وذكرها المعنفون
في السنة كابن بطه ، واللالكائي ، وابن شاهين ، وقبلهم مبد الله بن
أحمد بن حنبل ، وحنبل ابن اسحاق ، والخلال ، والطبراني ، وغيرهم ، وخرجها
أصحاب الصحيح والمسند والسنن وغيرهم)) . مجموع الفتاوى ، لابن تيمية
ج ٦ ، ص ٤٨٦ .

ويؤكد الإمام ابن تيمية - رحمه الله - هذا المعنى في موضع آخر حين يقول : ((وهذه الأحاديث وغيرها في الصحاح ، وقد تلقاها السلف والأئمة بالقبول ، واتفق عليها أهل السنة والجماعة ؛ وإنما يكذب بها أو يحرفها)) (الجهمية) .

ومن تبعهم من المعتزلة والرافضة ونحوهم : الذين يكذبون بعفوات الله - تعالى - وبرؤيته . وغير ذلك ... ، ... ، ...

ودين الله وسط بين تكذيب هؤلاء بما أخبر به رسول الله - صلى الله عليه وسلم في الآخرة ؛ وبين تعديق الغالية (القائلين)^(١) بأنه يرى بالعيون في الدنيا ، وكلاهما باطل))^(٢) .

ج - ومن الأدلة علي رؤية الله تعالى الإجماع :

وقد استدلل الإمام ابن تيمية على إثبات رؤية الله - تعالى - في الدار الآخرة بالأبصار بإجماع الصحابة والتابعين ، وأئمة الإسلام المعروفين بالإمامة في الدين .

وبإجماع الأئمة الأربعة ، وإجماع أهل السنة والجماعة وأهل الحديث ، وإجماع الفرق المنتسبة إلى أهل السنة والجماعة كالكلابية ، والكرامية ، والأشعرية ، والسالمية وغيرهم ((فهؤلاء كلهم متفقون على إثبات الرؤية لله تعالى ، والأحاديث بها متواتره عن النبي - صلى الله عليه وسلم - عند أهل العلم بحديثه))^(٣)

وقد أكد - رحمه الله - في مقام آخر أن رؤية الله - تعالى - ثابتة بالنصوص الشرعية ، وإجماع السلف الصالح رضوان الله عليهم ، وفي هذا المعنى يقول : ((... الرؤية ثابتة بالنصوص المستفيضة وإجماع السلف مع دلالة العقل عليها))^(٤)

(١) هذه الكلمة ليست في أهل النص ؛ وإنما زدتها ليستقيم الكلام ويتضح المعنى .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٣٩١ .

(٣) منهاج السنة النبوية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

(٤) منهاج السنة النبوية ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٧٦ .

ثانيا : الأدلة العقلية :

يرى شيخ الإسلام - رحمه الله - أن الأدلة العقلية الصريحة تشهد بروية الله - تعالى - ؛ وذلك بشرط أن تكون هذه الأدلة مبنية على مقدمات صحيحة توافق ما جاء به الكتاب والسنة من إثبات علو الله على خلقه ، وبشرط أن تكون - هذه الأدلة - خالية من الألفاظ المبتدعة التي لم ترد في الكتاب والسنة ، ولم يؤثر عن أحد من السلف أنه أطلقها على الله تعالى ، كلفظ الجسم والتحيز ... ونحوه .

وهذا المنهج هو المنهج الموافق للكتاب والسنة ، والموافق لطريقة السلف ؛ ((فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل ، ويراعون - أيضا - الألفاظ الشرعية ، فيعبرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلا ، ومن تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه ، ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقا وباطلا نسبوه إلى البدعة - أيضا - وقالوا : إنما قابل بدعة ببدعة ، وردَّ باطلا بباطل)) (١)

ويؤكد الإمام ابن تيمية أن مخالفة هذا المنهج ، والإعتماد على الأدلة العقلية الفاسدة المشتملة على الألفاظ المبتدعة ، والإبتعاد عن أدلة الشرع وبراهينه ، وألفاظه الصحيحة ، هو الذي أوقع نفاة الرؤية - ممن المعتزلة وغيرهم - في نفي الرؤية ، وأن الأشعرية في بحثهم لمسألة الرؤية قد وقعوا في التناقض والإضطراب ، والتزموا لوازم فاسدة في العقل والدين لأنهم نفوا علو الله على خلقه الذي ورد به الكتاب والسنة ، واستعملوا ألفاظا مبتدعة لم يرد بها الشرع لانفيا ولا إثباتا فصرحوا بنفي الجسم ، ونفي علو الله على خلقه .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٥٤ .

ومن هنا احتاجوا إلى أن يذكروا الدليل على جواز رؤية مالمس
بجسم ، ولا في جهه .
فقالوا المصحح لجواز رؤية مالمس بجسم ولا في جهه هو كونه موجودا ، ولهـذا
الزمهم مخالفوهم بأن يجوزوا رؤية المسموعات والروائح ؛ لأنهمـ
موجوده ؛ فوقعوا في التناقض والتزموا اللوازم الفاسده .

وقد بين شيخ الإسلام - رحمه الله - الأدله العقلية الدالـة
على جواز رؤية الله وإمكانها بالعقل ، وقرر ذلك تقريراً فعلياً بين فيه :
أن العمدة في الاستدلال على جواز الرؤية ليست على دليل الأشعري ومن وافقه
من الأشاعره في أن المصحح للرؤية مطلق الوجود ؛ فلزمهم - من جراء هذا
القول - أن يجوزوا رؤية كل موجود : كالأصوات ؛ والروائح ؛ والملموسات
والطعوم . (١)

بل يرى شيخ الإسلام أن المفتي للرؤية ، والمصحح لجوازهـ
هو : أمور وجوديه لا يشترط فيها أمور عدميه ، فما كان أحق بالوجود المحض
وأبعد عن العدم كان أحق بأن تجوز رؤيته (٢) .

ويرى شيخ الإسلام أنه لا يحتاج إلى طرد الإدركات الأربعة : كالأصوات
والروائح ، والملموسات ، والطعوم ، فلا يقال إنه يجب بمقتضى هذه الحجه
أن تكون هذه الأشياء مرئية ؛ وذلك لأن هذه الأشياء لا تتعلق إلا بأنواع معينه
من الأعراض ، فالسمع - مثلاً لا يتعلق بجميع الجواهر والأعراض ؛ بل لا يتعلق
إلا بنوع واحد من الأعراض وهو الأصوات .

(١) راجع شرح المواقف ، للجزاني - الموقف الخامس في الإلهيات ، ص ٢٠٠ .
تحقيق : د . أحمد المهدي .
(٢) قال شيخ الإسلام - (...) وأكثر مثبتتي الرؤية لم يجعلوا مجرد الوجود =

وأما الرؤية فإنها تتعلق بالجواهر والأعراض .

وقد بيّن الإمام ابن تيمية الأدلة العقلية على إثبات الرؤية ،
وقررها بعمق وأماله ، ونقد أدلة المتكلمين - بمنهج تحليلي رائع ؛ فبيّن
ما فيها من ضعف ، وما اشتملت عليه من زيف وتكلف . وتلافى تلك الأسباب
التي أوقعتهم في تلك المسالك الضيقة ، والمواقف الحرجة ، وسوف أذكر
أشهر أدلته العقلية :

الدليل الأول :

يقوم الدليل الأول عند ابن تيمية على قياس الأولى ، وحاصله :
((أنه إذا جاز رؤية الموجود المحدث الممكن ، فرؤية الموجود الواجب
القديم أولى .

وإذا كان المخلوق الناقص في وجوده يجوز أن يرى ويحس به ؛ فالرب
الكامل في وجوده أحق بأن يرى : فإن كون الشيء بحيث يرى كمال في حقه
لا نقص ؛ لأن كونه لا يرى ولا يحس به لا يثبت في الشاهد إلا للمعدوم ، فكل
صفة لم نعلمها تثبت إلا للمعدوم فإنها لا تكون صفة نقص إلا بالنسبة إلى وجود
آخر هو أكمل منها .

= هو المصحح للرؤية ؛ بل قالوا : إن مقتضى أمور وجوديه ، لا أن كل
موجود يصح رؤيته ، وبين الأمرين فرق ، فإن الثاني (أي : أن كل موجود
يصح رؤيته) يستلزم رؤية كل موجود ، بخلاف الأول .
وإذا كان المصحح للرؤية هي : أمور وجوديه لا يشترط فيها أمور عدميه
فما كان أحق بالوجود ، وأبعد عن العدم كان أحق بأن تجوز رؤيته ، ومنهم
من نفى ماسوى السمع والبصر من الجانبين . . .) (

وكل صفة لا تثبت للمعدوم ولا يختص بها الناقص فإنها لا تكون إلا صفة
كمال وهذه طريقة في المسألة يتبين بها أن جواز الرؤية من صفات الكمال
التي هو الباري أحق بها من المخلوقات ... (((١)

وهكذا استدل الإمام ابن تيمية على إثبات رؤية الله - تعالى -
بكمال وجوده - سبحانه - إذ وجوده سبحانه هو الوجود الواجب الأزلي السدي
لا يطرأ عليه عدم ولا فناء ، وهو سبحانه له الكمال التام في جميع الأمور
الوجودية المخففة فيكون الله سبحانه أولى وأحق بأن تجوز رؤيته لكمال
وجوده .

وقد بين شيخ الإسلام أن القرآن الكريم قد استعمل قياس الأولى
في أهم المطالب العالية وأن الأقيسه العقلية البرهانية المذكورة في القرآن
هي من هذا الباب . وقد ذكر في القرآن استعمال قياس الأولى في ((دلائل
ربوبيته وإلهيته ، ووحدانيته ، وعلمه ، وقدرته ، وإمكان المعاد ، وغير
ذلك من المطالب العالية السنية ، والمعالم الإلهية التي هي أشرف
العلوم)) (٢)

الدليل الثاني :

يرى الإمام ابن تيمية في هذا الدليل أن الرؤية تتعلق بالموجود
دون المعدوم ، وأنها أمر وجودي محض لا يسيطر فيها أمر عدمي .
وإذا كانت الرؤية أمراً وجودياً محضاً ، ولاتتعلق إلا بما هو موجود
وذلك لأن المعدوم لا يرى وعلى هذا فإن المعج لها المميز بين ما يمكن رؤيته
وما لا يمكن رؤيته :-

- إما أن يكون وجوداً محضاً .

- أو متضمناً أمراً عدمياً : وبعبارة أخرى :

(١) بيان تلبيس الجهمية ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٢٥٤ .
(٢) راجع : بيان تلبيس الجهمية ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٣٦٠ ؛ ومجموع
الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ١٥٩ ، ١٦٠ .

إن المصحح والمقتضي لرؤية المرشيات :

- إما أن يكون الوجود ولوازمه .
- وإما أن يكون ما يقبل العدم .

ولا يصح أن يكون المقتضي لرؤية المرشيات أمرا يشترط فيه العدم أو قبوله ؛ لأن كونه معدوما أو قابلا للعدم لا يكون مقتضيا لأمر وجودي ، ذلك أن الرؤية أمر وجودي والأمر الوجودي لا تكون علته أمرا عديمي .

وإذا كان كذلك امتنع أن يكون المقتضي للرؤية التي هي أمر موجود أمرا يستلزم العدم أو قبول العدم ، لأنه يكون العدم أو قبول العدم جزءا من علة الأمر الموجود ، وهذا باطل وإذا كان المصحح للرؤية هو الوجود ولوازمه ، ثبت أن ما يستلزم العدم أو يقبله لا يكون علة في الرؤية .

وإذا لم تكن العلة في الرؤية هي : ما يستلزم العدم أو قبوله بطل أن يكون علة الرؤية الحدوث أو شيئا يختص بالمحدثات أو ببعضها ، أو الإمكان أو وصفا يختص بالممكنات أو ببعضها ، ووجب أن يكون قدرا مشتركا بين القديم والمحدث بين الواجب والممكن ، بل ان يكون القديم الواجب أحق به .

وإذا كان - كذلك - ثبت أن المقتضي للرؤية أمرا ثابتا في حق الله - تعالى - القديم الواجب الوجود ، فتكون رؤية الله جائزة ؛ بل تكون أحق بجواز الرؤية ، لأن وجوده أكمل من وجود غيره .

ويرى شيخ الإسلام أن من فهم هذه الحجة على هذا الوجه ظهر لهم أنها برهانية (١) ، وأمكنه دفع تلك الاعتراضات التي وردت على الأشعرية في قولهم: إن المصحح للرؤية هو الوجود والتزموا القول بجواز رؤية السموات ، والطعوم والروائح ، لأنها موجودة .

(١) انظر : بيان تلبيس الجهميه ، لابن تيميه ، ج ٢ ، ص ٣٥٥ - ٣٥٨ .

قال شيخ الإسلام ((ونكتة هذه الحجة)) (أن كل حكم ثبت لمحض الوجود — فـالوجود الواجب أولى به من الممكن ، وكذلك من الأمثال المضروبة وهي :
((الأقيسة العقلية والله المثل الأعلى أن كل حكم ثبت لموجود فالواجب أولى به من الممكن ، وكل كمال يوجد في المربوب فالرب أولى به من العبد .

وقولنا في هذه الحجة : كل حكم ثبت لمحض الوجود يخرج الأحكام التي تتضمن العدم مثل الأكل والشرب

وهكذا سائر الأحكام التي تعرض لبعض الموجودات والرب منزّه عنها :
مثل السنة والنوم ، هما من الأحكام المتضمنة أمرا عديميا ، فليس هو من أحكام الوجود المحض ،

وكل ما تضمن عديميا محضا ، فإن الله لا يوصف به ، فإنه يقتضي العدم المحض ، إذ هو الوجود الواجب ، وإنما يوصف بالعفات السلبية المتضمنة أمرا وجوديا .

وأما طرد هذه الحجة في ((الإدراكات الأربعة)) التي هي السمع ، واللمس والشم والذوق ، فإنه وإن كان طردها طائفة من العفاته كالأشعري ، وأئمة أصحابه فلا يحتاج إلى ذلك عند التأمل ، بل يفعل الأمر فيه ، وإذا فصل تفصيلا يقتضيه العقل المريح كان ذلك موافقا لما جاءت به الآيات وعليه أئمة الحديث ، وذلك أن ((السمع)) لم يتعلق بالجواهر والأعراض كالرؤية وإنما يتعلق بنوع من الأعراض وهو الأصوات مثلا ، فإذا لم يكن متعلقا بشيء قائم بنفسه كيف يمكن طرده في كل موجود قائم بنفسه حتى يقال إنه يمكن سماعه)) (١)

(١) بيان تلبيس الجهمية ، لابن تيمية ، ص ٣٦٠ - ٣٦٢ .

الدليل الثالث :

يقوم هذا الدليل على أن الله - سبحانه - قادر على أن يرى نفسه - وكل موجود فالله - سبحانه - قادر على أن يجعلنا نحس بإحدى الحواس الخمس؛ لأنه موجود ، والموجود يخالف المعدوم في كونه يحس بإحدى الحواس الخمس وأما المعدوم فإنه لا يعرف بشيء من الحواس فلا يعرف بالرؤية ، ولا بغيرها - لأنه لو قيل إن المعدوم يرى لاقتضي ذلك أن يكون موجودا معدوما وهذا جمع بين النقيضين الوجود والعدم .

ومن زعم أن رؤية الله مستحيله - كما هو مذهب الجهميه والمعتزله فقد شبهه بالمعدوم ولزمه التعطيل (١) .

وقد بين الإمام ابن تيميه أن الإعتراف ، بأن الله قادر على أن يريهم نفسه أمر مستقر في فطر المؤمنين لا يشكون في قدرته على ذلك ولا يرتابون ، وأن القول بأن موجودا عظيما يمتنع في نفسه أن يكون مرفيا كما يمتنع ذلك في المعدوم قول مخالف لما فطر الله عليه عباده بل حيث كان الوجود أكمل كان

(١) لقد ألزم الإمام أحمد جهما بن صفوان السمرقندي بأنه يقول بأن الله معدوم ذلك أنه زعم أنه - سبحانه - لا يرى ، ولا يسمع كلامه ... ومن كان لا يعرف بإحدى الحواس الخمس فهو معدوم ، ومن هنا ألزموه بالتعطيل وجحود الخالق سبحانه .

قال الإمام أحمد - رحمه الله - ((وكذلك الجهم وشيعته دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث ، فظلوا وأضلوا بكلامهم بشرا كثيرا فكان مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله ، أنه كان من أهل خراسان من أهل ترمذ . وكان صاحب خصومات وكلام ، وكان أكثر كلامه في الله - تعالى ،

فلقي أناسا من المشركين يقال لهم : السمنيه ، فعرفوا الجهم فقالوا له : نكلمك فإن ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا . وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك . فكان مما كلموا به الجهم أن قالوا له :

أنت تزعم أن لك إلها ؟ قال الجهم : نعم . فقالوا له فهل رأيت إلهك؟ =

أحق بجواز الرؤية وحصولها ، بشرط قوة الراي وقدرته على إطاقته (١)
ذلك .

.. قال شيخ الإسلام : ((... الله - وله المثل الأعلى - أحق بأن تجوز
رويته لكمال وجوده ؛ ولكن لم نره في الدنيا لعجزنا عن ذلك وضعفنا
كما لانستطيع التحديق في شعاع الشمس ؛ بل كما لا تطيق الخفاش أن تراها
لا لامتناع رويتها ؛ بل لضعف بصره وعجزه ، كما قد لا يستطاع سماع الأصوات
العظيمه جدا ، لا لكونها لاتسمع ، بل لضعف السامع وعجزه ، ولهذا يحصل
لكثير من الناس عند سماع الأصوات العظيمه وروية الأشياء الجليله ضعف
أو رجفان أو نحو ذلك مما سببه ضعفه عن الرؤية والسمع ، لا لكون ذلك الأمر
مما تمتنع رويته وسماعه ؛ ولهذا وردت الأخبار في قعة موسى - عليه السلام
وغيره بأن الناس إنما لا يرون الله في الدنيا للضعف والعجز ، والله - سبحانه -
وتعالى - قادر على أن يقويهم على ما عجزوا عنه)) (٢)

= قال : لا قالوا: فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا قالوا: فشممت له رائحه ؟ قال
لا . قالوا : فوجدت له حسا؟ قال: لا . قالوا : فوجدت له مجسسا؟
قال : لا . قالوا: فما يدريك أنه إله ؟ قال : فتحيّر الجهم فلم يدر
من يعبد أربعين يوما))
الرد على الزنادقة والجههيه للإمام أحمد بن حنبل ، مطبوع ضمن عقائد
السلف ، ص ٦٤ - ٦٦ .

- (١) انظر : بيان تلبيس الجهميه ، لابن تيميه ، ج ٢ ، ص ٣٥٠ - ٣٥٣ .
(٢) بيان تلبيس الجهميه ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٣٥٨ - ٣٥٩ .

الدليل الرابع :

يرى الإمام ابن تيمية أن نصوص الكتاب والسنة الصحيحة قد دللت على أن الله فوق عباده ، مستو على عرشه ، وثبت بالأدلة العقلية الصريحة أنه مباين لمخلوقاته فوق سمواته ، وشهدت نصوص الكتاب والسنة بأن المؤمنين يرون ربهم بأبصارهم ، وقد صرحت تلك النصوص برؤية المعايين ، فهذه النصوص يصدق بعضها بعضا ، والعقل أيضا (١) يوافقها .

((٠٠٠ وإذا ثبت أنه فوق العرش ، فرؤية ما هو فوق الإنسان - وإن لم يكن جسما - أقرب إلى العقل وأولى بالقبول من إثبات قول النفاة (٠٠٠))) (٢)

وبعد أن ذكر الإمام ابن تيمية - رحمه الله - الأدلة العقلية التي تدل على جواز رؤية الله مواجهة وعيانا بالأبصار ، أخذ يناقش نفاة الرؤية ويفند أدلتهم العقلية التي زعموا أنها عارضت نصوص الكتاب والسنة ، مبينا لهم أن تلك الأدلة التي ألبت لهم إلى نفي الرؤية - هي في الواقع شبه وهمية تخالف الكتاب والسنة والإجماع السلفي والآثار المروية ، وأن تلك الشبه إذا سلط عليها النقد الصحيح سرعان ما يظهر زيفها ، وينكشف باطلها .

وقد ناقش المعتزلة في قولهم : (لو كان الله يرى في الآخرة لكان في جهة ، وما كان في جهة فهو جسم ، وذلك على الله محال)

وبين لهم أن جميع الأمور التي نفوها : سواء العلو ، أو التصریح بنفي الجسميه ، أو نفي الرؤية ، لم يستندوا في نفيهم لها إلى كتاب ، ولا سنة

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

(٢) منهاج السنة النبوية ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٧٧ .

ولا إجماع ، وإنما نفوها جريا وراء الشبه الذهنيه ، والاصطلاحات البدعيه ؛
فلفظ الجهة والجسم ، والمتحيز ... ونحوها ، ألفاظ مبتدعة لم يرد الكتاب
والسنه بنفيها ولا إثباتها .

وكل قول لم يرد لفظه ولا معناه في الكتاب والسنة ، وكلام سلف الأمة ، فانه لا يثبت عليه نفي ماورد الكتاب والسنة باثباته ولا يثبت عليه إثبات ما لم يرد به الكتاب والسنة فضلا عن أن يتخذ أصلا من أصول المذاهب كجعل المعتزلة القول بنفي الرؤية والصفات أصلا من أصول عقيدتهم ، وجعلهم من قال باثبات الرؤية ، وعلو الله علي خلقه مجسم مشبه .

وقد بين الإمام ابن تيمية فساد قول من قال : ((لو روى لكان في جهة ، وما كان في جهة فهو جسم ، وما كان جسما فهو محدث)) بقوله :

((... أنتم لم تنفوا مانفيتموه بكتاب ولا سنه ولا إجماع ، فإن هذه الألفاظ ليس لها وجود في النصوص ، بل قولكم : ((لو روي لكان فـسـيـي جهة ، وما كان في جهة فهو جسم وما كان جسما فهو محدث)) ، كلام تدعون أنكم علمتم صحته بالعقل ، وحينئذ فتطالبون بالدلالة العقلية على هذا النفسي، وينظر فيها بنفس العقل)) (1)

وَيَبِّينُ الْإِمَامَ ابْنَ تَيْمِيهِ أَنَّ الْكِرَامِيَّةَ وَغَيْرَهُمْ مِمَّنْ قَالَ إِنَّهُ ((جَسَم))
لَوْ عَارَضُوا الْمَعْتَزْلَةَ وَقَالُوا : نَحْنُ نَشْبِئُهُ وَنُنَاطِرُكُمْ عَلَى إِثْبَاتِهِ بِالْمَعْقُولِ
كَمَا أَنْكُمْ نَفَيْتُمُوهُ بِالْمَعْقُولِ .

ويرى الإمام ابن تيميه أنه - لا يمكن للمعتزله أن يعفوا أولئك الكراميه بأنهم وحدهم مبتدعون في إثبات الجسم ؛ لأن الكراميه لهم أن يقولوا

(١) در تعارض العقل والنقل ، لابن تیمیہ ، ج ١ ، ص ٢٤٨ .

أنتم - أيضا مبتدعون في نفي الجسم ، لأن بدعة المعتزلة في نفيه ، كبدعة الكرامية في إثباته (١) ، لأن لفظ ((الجسم)) من الألفاظ التي ليس لها أمل في الكتاب والسنة والإجماع ، ولا يعرف في كلام أحد من السلف والأئمة أنه قال : إن الله جسم ، أو ليس بجسم ((... بل ذكروا - في كلامهم الذي أنكروه على الجهمية - نفي الجسم ، كما ذكره أحمد في كتاب الرد على الجهمية : ولما ناظر برغوث وألزمه برغوث بأنه جسم ، امتنع أحمد من موافقته على النفي والإثبات ، وقال : هو أحد صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد)) (٢) .

ويرى الإمام ابن تيمية أن نفاة الرؤية - من الجهمية والمعتزلة - وغيرهم . إذا قالوا : ((إثبات الرؤية يستلزم أن يكون الله جسما)) وهذا منتف ، وادعوا أن العقل دل على أن إثباتها يستلزم أن يكون الله جسما ، وأن كون الله جسما منفي فإن الأمر - حينئذ - يحتاج إلى بيان بطلان المقدمتين ، أو إحداهما .

ومن هنا أفرقت طرق مثبتة الرؤية للكرامية والهشامية التزموا القول بأنه جسم فأخذ المعتزلة يشنعون عليهم . وهؤلاء وإن كان في قولهم بدعة وخطأ .

ففي قول المعتزلة خطأ وبدعة أكثر مما في قول الكرامية .

ومن مثبتي الرؤية من قال : لا نسلم ((أن كل مرئي يجب أن يكون جسما)) فاعترض النفاة - من المعتزلة وغيرهم - على هذا وقالوا : ((بل كل مرئي يجب أن يكون جسما ؛ لأن كل مرئي في جهة ، وما كان في جهة فهو جسم .

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٤٨ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٤٩ .

ومن هنا افترقت نفاة الجسم على قولين :

- فالأشعرية (١) قالوا : لانسلم أن كل مرئي لابد وأن يكون في جهة ؛ ولهذا ألزمهم أن يجوزوا رؤية أعمى العين بقله الأندلس .
- وطائفة قالت : لا نسلم أن كل ما كان في جهة فهو جسم .

وادعت نفاة الرؤية من المعتزلة أن العلم الضروري حامل بالمقدمتين وأن من نازع فيهما فهو مكابر .

وقد رد الإمام ابن تيمية على هؤلاء جميعا وبين أن قول النفاة : ((كل مرئي لا بد وأن يكون جسما)) وما نجم من هذا القول من تخبط واضطراب وتناقض ؛ إنما كان سببه استعمال الألفاظ المجمله التي لم ترد في الكتاب واستعمال تلك الطرق المبتدعة في بيان العقيدة ، والإبتعاد عن أدلة الشرع وبراهينه .

وكان يجب على المتكلمين وغيرهم أن يعبروا عن المعاني الإلهية بالألفاظ الشرعية ، وعدم استعمال الألفاظ البدعية : كلفظ الجسم وغيره .

قال شيخ الإسلام : ((ومن أراد أن يناظر مناصرة شرعية بالعقل الصريح فلا يلتزم لفظ بدعيا ، ولا يخالف دليلا عقليا ولا شرعيا ، فإنه يسلك طريق أهل السنة والحديث والأئمة الذين لا يوافقون على إطلاق الإثبات ولا النفي

(١) قال شيخ الإسلام : ((وهذا هو البحث المشهور بين المعتزلة والأشعرية فلهذا صار الحذاق من متأخري الأشعرية على نفي الرؤية وموافقة المعتزلة فإذا اطلقوها موافقة لأهل السنة فسروها بما تفسرها به المعتزلة وقالوا : الشزاع بيننا وبين المعتزلة لفظي)) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٥٠ .

بل يقولون : ماتعنون بقولكم : ((أن كل مرثي جسم ؟)) (١)

فيفعل في المعنى المراد من لفظ الجسم ، مبينا أنه إن أريد بالجسم : القائم بنفسه أو الموجود ونحوه ، فإله أحق بأن تمكن رؤيته من كـل قائم بنفسه ، فإن المقتضي للرؤية لا يجوز أن يكون عدما بل لا يكون إلا وجوديا ، وكلما كان الوجود أكمل كانت الرؤية أجوز . وإن أريد به معنى باطل (٢) رد .

ويعد أن فرغ من مناقشة من قال : لو رؤى لكان جسما ، انتقل إلى مناقشة من قال : ليو رؤى لكان في جهة : يريدون بذلك أن المرثي لا بد أن يكون معينا تجاه الراثي وما كان كذلك فهو جسم .

وقد أجاب - رحمه الله - من هذا الاعتراض بقوله : ((الصادق المصدوق - على الله عليه وسلم - قال : ((إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر)) .

وقال : ((هل تضامون في رؤية الشمس محوا ليس دونها سحب ؟

قالوا : لا .

قال : فهل تضامون في رؤية القمر ليس دونه سحب ؟

قالوا : لا .

قال : فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر)) (٣) . وهذا تشبيه للرؤية بالرؤية ، لا للمرثي بالمرثي ، وفي لفظ الصحيح ((إنكم ترون ربكم عيانا)) فإن قد أخبرنا أنا نراه عيانا (٤) .

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٥١ .

(٢) راجع : درء تعارض العقل والنقل ، ج ١ ، ص ٢٥١ .

(٣) انظر تخريج هذه الأحاديث في ص ١٢٢٨ وما بعدها من هذه الرسالة .

(٤) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٥٢ .

ويبين شيخ الإسلام أن هذه النصوص قد دلت على أنهم يرون ربهم بأبصارهم من فوقهم عيانا فيرونها مواجهة ومعينة كما يرون الشمس والقمر وقد دلت نصوص النقل والعقل على أن الله فوق عباده مباين لمخلوقاتـه ((فإذا كانت الرؤية مستلزमे لهذه المعاني فهذا حق ، وإذا سميتـم أنتم هذا قولاً بالجهة وقولاً بالتجسيم لم يكن هذا القول نافياً لما علم بالشرع والعقل ؛ إذ كان معنى هذا القول - والحال هذه - ليس منتفياً لا بشرع ولا عقل)) (١)

ثم يوضح الإمام ابن تيمية ما وقع في لفظ الجهة من الاشتباه والتفليل ويبين أن لفظ الجهة لفظ مجمل فلا بد فيه من التفصيل ويبين لمن قال إثبات الرؤية إثبات للجهة ، والجهة ممتنعة ، فيبين لهم من أين جاء هذا المنع ولما كان القول بإثبات الجهة محذوراً ، وهذا لا يكون إلا عن طريق تفصيل ما اشتمل عليه لفظ الجهة من معان صحيحة أو باطلة .

فإن كان المراد بلفظ الجهة يراد به معاني صحيحة موافقة لما جاء به الكتاب والسنة من إثبات علوه على خلقه ، ومباينته لعباده قبل .

- وإن أريد به معنى فاسداً رد .

قال شيخ الإسلام في بيان هذا المعنى :

((ويقال لهم : ماتعنون بأن هذا إثبات للجهة والجهة ممتنعة ؟ أتعننون بالجهة أمراً وجودياً أو عدمياً ؟

- فإن أردتم أمراً وجودياً - وقد علم أنه ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق ، والله فوق سماواته بائن من مخلوقاته ، لم يكن - والحالة هذه - في

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٥٣ .

جهة موجودة ؛ فقولكم : ((إن المرئي لا بد أن يكون في جهة موجودة))
قول باطل ، فإن سطح العالم مرئي ، وليس هو في عالم آخر .

- وإن فسرتم الجهة بأمر عدمي كما تقولون : إن الجسم في حيّز ، والحيّز
تقدير مكان وتجعلون ما وراء العالم حيّزا .

فيقال لكم : الجهة - والحيّز - إذا كان أمرا عدميا فهو لاشيء ، وما كان
في جهة عدميه أو حيّز عدمي ، فليس هو في شيء ، ولا فرق بين قول القائل :
((هذا ليس في شيء)) .

وبين قوله : هو ((هو في العدم)) أو أمر عدمي ((فإذا كان الخالق
- تعالى - مباينا للمخلوقات عاليا عليها ، وما ثم موجود إلا الخالق
أو المخلوق ، لم يكن معه غيره من الموجودات ، فضلا عن أن يكون هو
- سبحانه - في شيء موجود يحمره أو يحيط به)) (١)

وقد أكد الإمام ابن تيمية هذا المعنى في موضع آخر ، رد فيه على
من أنكر رؤيته الله تعالى ، لأن الرؤية تستلزم الجهة وهو قد زعم أن الله
ليس في جهة ((

فأجاب شيخ الاسلام عن هذه الشبهة بقوله : ((... ويقال له إذا
المنكر ما تعني بقولك ((ولأنه ليس في جهة))

- فإن قال معناه : أن كل ما ليس بجهة لا يرى ، وهو ليس بجهة
فلا يرى .

فيقال له : أتريد بالجهة أمرا وجوديا أو أمرا عدميا ؟

(١) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، راجع
الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ، ص ٢٣٩ ، ٢٤٠ .

- فإن أردت به أمرا وجوديا ، كان التقدير كل ما ليس في شيء .
موجود لا يرى . وهذه المقدمة باطلة ؛ فإن سطح العالم يمكن
أن يرى وليس العالم في عالم آخر .

- وإن أردت بالجهة أمرا (١) عدميا ، كانت المقدمة الثانية
ممنوعة فلا نسلم أنه ليس بجهة بهذا التفسير .

وهذا ما خاطبت به غير واحد من الشيعة والمعتزلة فنفع الله
به ، وانكشف بسبب هذا التفسير ما وقع في هذا المقام من الإشتباه
والتضليل ((٢) .

وبعد أن فرغ من مناقشة من زعم أنه لوروي لكان في جهة ، وما كان
في جهة فهو جسم ، انتقل إلى بيان فساد قول من زعم أنه لو روي لكـان
متحيزا ((٣)

فبين - رحمه الله - أن هذا اللفظ لفظ مجمل لم يأت الشرع بنفسه
مسماه أو إثباته ، فيفسر معنى هذا اللفظ ؛ لأن البحث في المعاني المعقولة
لا في مجرد الألفاظ .

قال شيخ الإسلام مبينا هذا المعنى :-

((فيقال : ماتريد ((بأن المرثي لابد أن يكون متحيزا)) ؟ فإن المتحيز
((في لغة العرب التي نزل بها القرآن يعني به)) ما يحوزه غيره)) كـمـا
في قوله تعالى : (أو متحيز إلى فئة) فهذا تحيز موجود يحيط به موجود
غيره إلى موجودات تحيط به ، وسمي ((متحيزا)) لأنه تحيز من هؤلاء إلى

(١) لأنه إذا كان باثنا عن العالم ليس معه هناك غيره فليس في جهة وجوديه
لأنه ليس وراء سطح العالم إلا الله .

(٢) منهاج السنه النبويه ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٢٢١ .

هؤلاء . والمتكلمون يريدون ب ((التحيز)) ما شغل الحيز . والتحيز
مندهم : تقدير مكان ، ليس أمرا موجودا .

فالعالم عندهم ((متحيز)) وليس في حيز وجودي ، والمكان :
عند أكثرهم وجودي .

- فان أريد ب ((المتحيز)) ما يكون في حيز وجودي ، منعت المقدمة
الأولى وهو قوله : ((كل مرئي متحيز)) فإن سطح العالم يمكن أن يرى
وليس في عالم آخر .

- وإن قال بل أريد به ((لابد أن يكون في حيز ، وإن كان عدسيا)) :
قيل له : العدم ليس بشيء . فمن جعله في الحيز العدمي لم يجعله
في شيء موجود . . ومعلوم أن ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق . فإذا
كان الخالق باثنا عن المخلوقات كلها لم يكن في شيء موجود .

وإذا قيل هو في حيز معدوم كان حقيقته أنه ليس في شيء فلم قلــــت
إن هذا محال)) (١) أي فلم قلت إن إثبات الرؤية محال : لأنه كما
زعم الزاعم تستلزم أن يكون متحيزا .

وهكذا حرر الإمام ابن تيمية تلك الألفاظ المجمله ، وقرر فساد
بدعة المعتزلة وبين ما اشتملت عليه أقاويل نفاة الرؤية من شبهات مبنية
على ألفاظ مجمله واصطلاحات مبتدعه ، وأن أدلتهم التي زعموا أنها عقلية
وقطعية الدلالة . بحيث لا يقبل نقيضها حتى ولو كان ذلك المعارض لها هو
نصوص الكتاب والسنة - هي في الحقيقة شبهات وهمية ، وتخيلات ذهنية ، دافعها
الجهل ، وأساسها المعاني المشتبهة ، والمقدمات المشتركة التي متى اتفح
فسادها ، تبين أن ماجاءت به الرسل من إثبات العلو ، والرؤية . . . هو الحق
الذي لا يقبل نقيضه .

(١) الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ، ص ٢٣٩ .

وكما ناقش الإمام ابن تيمية المعتزلة في أدلتهم التي زعموا أنها عقلية ، وفند أقاويلهم الفاسدة التي عارضوا بها ما جاء به الشرع من إثبات رويته بالأبصار وعلوه على خلقه .

كذلك ناقش الأشعرية في بعض الأحكام المتعلقة بالرؤية . فالأشعرية مع كونهم قد أثبتوا رؤية الله بالأبصار ، إلا أنهم أخطئوا في قولهم : بأنه يرى لافي جهة وصرحوا بنفي الجسم ، وهاتين بدعتان مخالفتان لما جاء به الكتاب والسنة .

وعندما نفوا علو الله على خلقه ، وصرحوا بنفي الجسميه ، احتاجوا إلى أن يذكروا الدليل على جواز رؤية مالميس بجسم ولا في جهة ؛ ومن هنا اضطروا إلى بيان المقتضي للرؤية ، وما هو الشيء المصحح لرؤية الأشياء الذي به يصح أن ترى الأشياء وعند عدمه لا ترى الأشياء فقالوا : المصحح للرؤية الذي عند تحققه ترى الأشياء هو ((الوجود)) فالمصحح لرؤية الأشياء كونها موجوده . ولهذا لزمهم أن يقولوا بجواز رؤية كل موجود ، فالأصوات ممكنة أن ترى ؛ لأنها موجوده ، وكذلك الطعوم والروائح والملموسات فالترموها .

ومن هنا كانت أدلتهم العقلية على رؤية الله - فعيفه ، وكانت الرؤية التي أثبتوها - أيها - رؤية تكاد أن تكون غير حقيقة ؛ لأنهم قالوا يرى لافي جهة ، ومعلوم أن هذا قولاً انفرادياً به دون سائر طوائف الأمة ؛ والعقلاء مطبقون على فساد هذا القول وبطلانه والرؤية التي أثبتوها الأشاعره لا يمكن أن يتمورها العقل فغلا عن أن يقبلها .

ويرى شيخ الإسلام أن أدلة الأشعرية على إثبات الرؤية ، ضعفت لأنها بنيت على أصول مبتدعه مخالفة للكتاب والسنة ؛ ذلك بأنهم صرحوا بنفي علو الله على خلقه الذي دل عليه الكتاب والسنة ، وصرحوا بنفي الجسم، وهذا

لفظ مبتدع مجمل لم يتعرض الكتاب والسنة إلي نفيه ولا إثباته ، ومع ذلك كله - حاولوا إثبات الرؤية ، أي رؤية ماليس في جهة ولا جسم ؛ فاضطروا - لذلك - أن ي حذفوا من الرؤية الشروط التي لا تتم الرؤية إلا بها ، كالجهة والمقابل ؛ لاعتقادهم امتناع تلك الشروط في حق الله . وإنما نفوها لظنهم أن الله - تعالى - ليس فوق العالم ، وأنه على اصطلاحهم ليس بجسم ولا متحيز ، وغير ذلك من الاصطلاحات المبتدعة المخالفة لمحيي المنقول وصريح المعقول .

قال شيخ الإسلام في هذا المعنى ((٠٠٠) إن أدلة المعقول المريحة تجوز هذه الرؤية وإن لم يسلك في ذلك ما ذكره من المسالك الضعيفة ؛ فإن تلك المسالك إنما فُضعت لأن أصحابها أثبتوا رؤية ماليس في جهة ولا هو متحيز ولا حال في متحيز ، فاحتاجوا لذلك أن ي حذفوا من الرؤية الشروط التي لا تتم الرؤية بدونها ؛ لاعتقادهم امتناع تلك الشروط في حق الله - تعالى -

فأما إذا قيل : إن الرؤية المعروفة يمح تعلقها بكل قائم بنفسه وإن شرط فيها أن يكون المرئي بجهة من الرائي ، وأن يكون متحيزا ، وقائما بمتخير كانت الأدلة العقلية على إمكان هذه الرؤية ما لا يمكن العقلاء أن يتنازعوا في جوازها ، وإنما ينفيها من نفاها لظنه أن الله - تعالى - ليس فوق العالم ، وأنه على اصطلاحهم ليس بجسم ، ولا متحيز ، ولا حال في المتحيز ونحو ذلك من المعفات السلبية التي ابتدعوها ، مع مخالفتها لمحيي المنقول وصريح المعقول ((١)

(١) بيان تلبيس الجهميه ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٣٦٧ .

وهذه الشبه قد دخلت على متأخري الأشعرية القائلين بأن الله يرى بلا مقابله ، ولا جهة من الراشي ؛ لأنهم زعموا أن الله ليس فوق العالم — فلما كانوا مثبتين للرؤية نافين للعلو ؛ احتاجوا إلى الجمع بين هاتين المسألتين ، وإنما نفوا ذلك ؛ لأنهم قد وافقوا ((المعتزله في نفي ذلك ونفي ملزوماته .

فإنهم لما وافقوهم على صحة الدليل الذي استدلت به المعتزله على حدوث العالم ، وهو أن الجسم لا يخلو من الحركة والسكون ، ومالا يخلو عنهما فهو حادث ؛ لامتناع حوادث لا أول لها .

قالوا : فيلزم حدوث كل جسم ؛ فيمتنع أن يكون الباري جسما ؛ لأنه قديم ، ويمتنع أن يكون في جهة ؛ لأنه لا يكون في الجهة إلا الجسم ، فيمتنع أن يكون مقابلا للراشي ؛ لأن المقابلة لا تكون إلا بين جسمين ، ولا ريب أن جمهور العقلاء من مثبتي الرؤية ونفاتها يقولون إن هذا القول معلوم الفساد بالضرورة)) (١)

ولا شك في أن الرؤية التي قال بها الأشاعره مخالفة لما دلت عليه نصوص الشرع فالأحاديث الصحيحة صرح بأنهم يرونه عيانا بأبصارهم ، ويرونه كما يرون الشمس والقمر .

فالرسول قد شبه الرؤية بالرؤية ، ومعلوم أننا نرى الشمس والقمر عيانا ومواجهة ؛ فيجب أن يروا ربهم من فوقهم ؛ لأن رؤيتهم للشمس والقمر كذلك .

وقد تعقب الإمام ابن تيميه نفاة العلو القائلين بأنه يرى لا في جهة ، وزعموا أن الخبر يدل على أنهم يرونه لا في جهة ، ثم فسروا الحديث على ضوء هذا الفهم الباطل حين قالوا : لاتضامون في رؤيته)) - معناه -

(١) منهاج السنه ، لابن تيميه ، ج ٢ ، ص ٧٥ .

لاتضمُّكم جهة واحدة في رؤيته : فإنه لا في جهة .

وقد ناقش الامام ابن تيميه هؤلاء النفاة ، وبين أن الحديث لا يدل على نفي العلو ، ولا يدل على أنهم يرونه لا في جهة كما زعموا . وأن المعنى الذي فسروا به الحديث معنى باطل لا يوافق سياق الحديث ، ولا قال به أحد من العلماء بالحديث ؛ وإنما دفعهم إليه الرغبة في تأييد البدعة ومتابعة الهوى .

قال شيخ الإسلام في هذا المعنى : ((هذا تفسير للحديث بما لا يدل عليه ، ولا قاله : أحد من أشبه العلم ؛ بل هو تفسير منكر عقلا وشرعا ، ولغة .

فإن قوله : ((لاتضامون)) يروى بالتخفيف ، أي : لا يلحقكم ضم في رؤيته كما يلحق الناس عند رؤية الشيء الحسن كالهلال ، فإنه قد يلحقهم ضم في طلب رؤيته حين يرى ، وهو سبحانه يتجلى تجليا ظاهرا فيرونيه كما ترى الشمس والقمر بلا ضم يلحقكم في رؤيته .

وهذه الرواية المشهورة .

وقيل ((لاتضامون)) بالتشديد ، أي : لا ينضم بعضكم إلى بعض كما يتضام الناس عند رؤية الشيء الخفي كالهلال . وكذلك ((تضارون)) و ((تضارون)) .

فأما أن يروى بالتشديد ، ويقال : ((لاتضامون)) أي : لا تضمُّكم جهة واحدة ، فهذا باطل ؛ لأن التضام انضمام بعضهم إلى بعض . فهو تفاعل كالتماس ، والتراد ، ونحو ذلك .

وقد يروى ((لاتضامون)) بالضم والتشديد أي : لا يضم بعضكم بعضا . وبكل حال فهو من ((التضام)) الذي هو مضامه بعضهم بعضا ، ليس هو أن شيئا آخر لا يضمكم ، فإن هذا المعنى لا يقال فيه ((لاتضامون)) فإنه لم يقل ((لا يضمكم شيء)) (١)

ويلوم الإمام ابن تيمية الأشعرية على قولهم : أن الله يــــرى
بالأبصار لا في جهة ويقرر - رحمه الله - أن هذا القول قول متناقضــــ
لأن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه لا يمكن رؤيته في الحقيقة
والواقع ؛ بل إن وجود موجود بهذه العفة ممتنع ومستحيل في الخارج ، وإنما
أذهانهم تقدر وجوده وهو تقدير في الوهم والخيال فهو تقدير في الأذهان
لا وجود له في الأعيان ،

ولو فرض وجود موجود بتلك العفة فإن رؤيته مستحيله .

ويرى الإمام ابن تيمية أن الرؤية التي قال بها الأشاعرة لاحقيقة
لها ، وهي تكاد ترجع عند التحقيق إلى أنها مزيد علم بالله ، أو هي رؤية
قلبية ؛ ولهذا اعترف بعض الأشاعرة بأن قولهم في الرؤية يؤول في حقيقة
إلى قول المعتزلة ؛ وإنما الخلاف بينهم وبين المعتزلة لفظي .

قال شيخ الإسلام مبيناً هذا المعنى : ((ولهذا صار حذاقهم
إلى إنكار الرؤية ، وقالوا : قولنا هو قول المعتزلة في الباطن ؛ فإنهم
فسروا الرؤية بزيادة انكشاف ونحو ذلك مما لا تنازع فيه المعتزلة)) (١)

ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر حيث يقول : ((فلهذا صار الحذاق
من متأخري الأشعرية على نفي الرؤية وموافقة المعتزلة ، فإذا اطلقوها
موافقة لأهل السنة فسروها بما تفسرها به المعتزلة ، وقالوا الخلاف بيننا
وبين المعتزلة لفظي)) (٢) .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٦ ، ص ٨٥ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٥٠ .

والحق أن دعوى الإمام ابن تيمية على بعض متأخري الأشعرية دعوى صحيحة ؛ فالإمام ابن تيمية مؤرخ إسلامي دقيق في كل ما ينسبه للفـرق من قول ، وهو على إمام واسع بأراء الفرق ، ومذاهب المخالفين لمعتقد أهل السنة والجماعة ، وقد صرح في بعض المواضع أنه أعلم (١) بمذهب الخـم من الخـم نفسه .

ولا أريد هنا أن أقدم دعوى الإمام ابن تيمية عارية عن الدليل أو أطلق القول على عواهنه ؛ فأتهم القوم بما ليس فيهم ، فإن الله سبحانه قد أمر بالقسط والعدل ونهي عن الظلم والجور قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (٢)

ولكن أقوال بعض الأشاعرة تؤيد مانسبه الإمام ابن تيمية إليهم وتؤكد صحة قوله ، وتشهد بأن بعض المتأخرين من الأشعرية مالوا إلى مذهب المعتزلة في الرؤية ، وفسروها بزيادة العلم ؛ لأنهم وقفوا على ضعف أقوالهم وتناقضها . فهذا الإمام الغزالي يبحث مسألة الرؤية في بعض كتبه ، ويـزعم أن حقيقة الرؤية واللقاء الذي ورد به الشرع هو مزيد علم بالله يحصل به الإنكشاف والوضوح ، فمن عرف الله - تعالى - في الدنيا استكمل هذه المعرفة ، بحيث تزيد معرفته بالله وتتضح غاية الإتياف والإنكشاف فيكون هذا الإنكشاف هو الذي يسمى رؤية فالمعرفة بالله في الآخرة هي : غاية الإنكشاف وهي استكمال للمعرفة الأولى وبين المعرفة بالله في الآخرة ، وبين المعرفة بالله في الدنيا تفاوت في مزيد الكشف والإيضاح ؛ وذلك مثل التفاوت

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ١٦٣ .

(٢) سورة المائدة ، آية ، (٨) .

الذي يجعل لمن رأى شخصا ثم غمض بصره : فإنه يجد صورته حاضرة في خياله كأنه ينظر إليها .

ولكنه إذا فتح عينيه وأبصر ذلك الشخص المتخيل حقيقة أدرك تفاوتاً بين الرويتين ويعاند الفزالي عندما لا يفرق بين العورتين إلا من ناحية الزيادة في الكشف والوضوح . ولهذا يزعم أن التفرقة بين الصورة المتخيلة والمرئية لا ترجع إلى اختلاف بين العورتين (لأن الصورة المرئية تكون موافقة للتخيلة وإنما الافتراق بمزيد الوضوح والكشف فإن صورة المرئي صارت بالرؤية أتم انكشافاً ووضوحاً) (١)

((فإذا الخيال أول الإدراك . والرؤية هو استكمال إدراك الخيال ، وهو غاية الكشف وسمي ذلك رؤية : لأنه غاية الكشف ، لأنه في العين . بل لو خلق الله - تعالى - هذا الإدراك الكامل المكشوف في الجهة أو العدر - مثلاً - استحق أن يسمى رؤيه)) (٢) .

وهكذا نرى أن الفزالي كالمعتزله لا يفرق بين الإدراك الذي هو الإحاطة ، وبين الرؤية .

وإذا كانت الأشياء المتخيلة - عند الفزالي - لرؤيتها درجتان فذلك ((المعلومات التي لا تتشكل في الخيال - أيضاً - لمعرفة ، وإدراكها درجتان :-

- إحداها : أولى .

- والثانية : استكمال لها .

(١) معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، للفزالي ، ص ١٧٨ ، ١٧٩ - تحقيق محمد أبو العلا .

(٢) معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، للفزالي ص ١٧٩ ، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا .

وبين الثانية والأولى من التفاوت في مزيد الكشف والإيضاح

ما بين المتخيل والمرئي .

فتسمى الثانية - أيضا - بالإضافة إلى الأولى مشاهدة ، ولقاء ، ورؤية .

وهذه التسميه حق ؛ لأن الرؤية سميت رؤية ؛ لأنها غاية الكشف ، وكما أن سنة الله جارية بأن تطبيق الأجفان يمنع من تمام الكشف بالرؤية ، ويكون حجابا بين البصر والمرئي ولا بد من ارتفاع الحجاب لحصول الرؤية ، وما لم يرتفع كان الإدراك الحاصل مجرد التخيل ، فكذلك مقتضى سنة الله - تعالى - أن النفس مدامت محجوبه بعوارض البسودن ، ومقتضى الشهوات وما غلب عليها من الصفات البشرية ، فإنها لاتنتهي إلى المشاهده واللقاء في المعلومات الخارجيه عن الخيال بل هذه الحياه حجاب لها مانع عنها بالضرورة ، كحجاب الأجفان عن رؤية الأبصار)) (١)

ويرى الغزالي أنه إذا زال الحجاب بالموت ، وتجردت النفس من العلائق المادية ، والكدورات الشهوانيه ، ((ووقع الفراغ من جملة ما وعد به الشرع من العرض والحاب وغيره ووافى استحقاق الجنه)) ، فعند ذلك يستعد لأن يتجلى فيه الحق - جل جلاله - فيتجلى له تجليا يكون انكشاف تجليه بالاضافة إلى ما عليه انكشاف تجلي المرئيات بالاضافة إلى ماتخيله ، وهذه المشاهده والتجلي هي التي تسمى رؤية .

فإذاً الرؤية حق بشرط أن لايفهم من الرؤية استكمال الخيال في متخيل متصور مخصص بجهة ومكان فإن ذلك مما يتعالى عنه رب العالمين علوا كبيرا ؛ بل كما عرفت في الدنيا معرقة حقيقه تامه من غير تصور وتخيل وتقدير شكل وصورة فتراه في الآخرة كذلك ؛ بل

(١) المصدر السابق ، ص ١٧٩ .

أقول المعرفة الحاصلة في الدنيا بعينها - هي - التي تستكمل فتبلغ كمال الإنكشاف والوضوح وتنقلب مشاهدة فلا يكون بين المشاهدة في الآخرة والمعلوم في الدنيا اختلاف إلا من حيث زيادة الكشف والوضوح فإذا لم يكن في المعرفة اثبات صورة وجهه فلا يكون في استكمال المعرفة بعينها وترقيتها في الوضوح إلى غاية الكشف - أيها - جهة وصورة ؛ لأنها هي بعينها ، إلا في زيادة الكشف ، كما أن الصورة المرئية هي المتخيلة بعينها إلا في زيادة الكشف)) (١) .

وقد اضطرب كلام الشيخ محمد عبده ، في حديثه عن رؤية الله - تعالى ولم يجزم بأن الآيات الواردة في إثباتها من المحكم ؛ بل مال ميلا شديدا إلى نفيها ؛ حيث زعم أن بعض آيات القرآن قد وردت بأنه ((لا يرى بحاسة البصر)) (٢) ، وأخطأ في فهم قوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾ (٣) ، وتوهم بأن الآية دليل على نفي الرؤية ؛ بل إنها دليل صريح على نفي الرؤية ؛ وفي هذا المعنى وجدناه يقول : ((قد ورد في القرآن العزيز ، ما يكاد أن يكون محكما في أنه - تعالى - يرى يوم القيامة .

ومثله في أنه لا يصح أن يدركه البصر ، أي لا يرى بحاسة البصر .

- الأول : قوله : (إلى ربها ناضره)

- الثاني : (لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار) .

-
- (١) معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، للغزالي ، ص ١٨١ ، ١٨٢ .
 (٢) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، ص ٥٣٦ - تحقيق د. سليمان دنيا .
 (٣) سورة الأنعام ، آية ، (١٠٣) .

وقد ورد هذا الثاني ، مع برهانه ، في قوله : (وهو اللطيف الخبير) ، فهو في قوة التعليل ؛ أي لأنه اللطيف .

ومن أحكام اللطيف ، أنه لا يرى .

وقوله : (الخبير) . برهان على أنه يدرك الأبصار .
وكون الإدراك ، بمعنى الإحاطة ، غير مقبول ؛ على أنه لو كان ؛ لكان في النظر ما يقاومه (١) .

وهذا القول بعينه قد ذهب إليه المعتزلة (٢) من قبيل وكانت هذه الآية - عندهم - أهم آية تعلقوا بها في نفي الرؤية ، وقد وُحِّتْ بطلان استدلالهم بتلك الآية فيما سبق (٣) .

ويزعم الشيخ محمد عبده أن السلف قد أخذوا هذه العقيدة على إجمالها ((ثم استمر الأمر في السلف على إجمالها)) (٤) حتى ظهرت الفرق في الإسلام فوجد في الأمة من أثبتها ، بينما نفاها آخرون ؛ ((فعلمنا من ذلك : أن ليس النزاع بينهم ، في أمر محصل ؛ فإن صاحب الإثبات ، نفي جميع لوازم الرؤية ، ماعدا الإنكشاف .

وصاحب النفي ، إنما ينفي لوازم هذه الرؤية المؤلفه ولا ينكر أن يكون هناك إدراك متعال عن الإدراكات الإحساسية ، فضلاً عن غيرها . فهب أنه بأية قوة كانت . (ويخلق مالا تعلمون) (٥) .

(١) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، ص ٥٢٦ ، ٥٢٧ .

(٢) راجع شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، ص ٢٢٢ . تحقيق د. عبد الكريم عثمان .

(٣) انظر ص ١٢٢٥ من هذه الرسالة .

(٤) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، ص ٥٢٧ . (العقائد العنصرية ، للدواني) .

(٥) سورة النحل ، آية ، (٨) .

فالأول قائل بما قال الثاني ، وليس النزاع بينهم إلا مجرد اللجاج ، ومقالات الخداج خصوصاً ما قد يتمسك به من الأوضاع اللغوية التي لاتقيد في مجال البراهين وليس التكلم مع الفريقين إلا تضييع الوقت فيما لايفيد .

بل الواجب علينا هو الإيمان بأن الله يرى - كما أخبر - على وجه منزّه عما هو من خواص الحوادث ، وليكن بأية قوة من قوانا ، أو بقوة جديده يخلقها الله في ذلك الوقت ، في أي عضو من أعضائنا ، وإن كان القلب ((١) .

وهكذا نجد أن الأشعرية ، لما قل تعويلهم على الكتاب والسنة في فهم العقيدة ، وانساقوا وراء شبه العقول ، وغلالات الأوهام . وقنعوا في أقوال مخالفه لصريح الكتاب وصحيح السنة ، فنفوا علوا الله على خلقه واستخدموا ألفاظا مبتدعه لم يرد الشرع بنفيها ولا إثباتها كلفظ الجسم والحيز ... ونحوه .

فلما أرادوا إثبات الرؤية وقعوا في التناقض والإضطراب ؛ فاستطال عليهم نفاة الرؤية من الجهميه والمعتزله ، والزموهم بلوازم باطله في العقل والدين . مما جعل بعضهم يحدو إلى موافقة المعتزله على نفي رؤية الله بالأبصار في دار القرار ، أو يفتح سبيل الشك إلى نفسه في وقوعه في حقيقة للمؤمنين .

وهذا الأمر هو الذي أشار إليه الإمام ابن تيميه في نقده للأشعرية في مسألة الرؤية .

(١) . الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، ص ٥٢٨ ، ٥٢٩ .

عرفنا - مما سبق - أن مذهب الإمام ابن تيمية في مسألة رؤية الله تعالى في الدار الآخرة ، هو المذهب الذي دلت عليه نصوص الكتاب والسنة وهو المذهب الذي يوافق النصوص المأثورة عن الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة في إثبات رؤية المؤمنين لربهم بأبصارهم من فوقهم .

وعرفنا - كذلك - موقفه من المعتزلة نفاه الرؤية ، وموقفه من الأشعرية الذين حاولوا إثبات الرؤية مع نفيهم للعلو بناء على نفيهم للجهة .

وإذا كنا قد عرفنا مذهب شيخ الإسلام ابن تيمية في رؤية الله تعالى بالأبصار في الدار الآخرة ، فيبقي علينا أن نعرف مذهبه في رؤية الله بالأبصار في الدنيا ؛ فلنسر إليه مستمدين من الله العون والتوفيق .

المطلب الثاني

رأي الإمام ابن تيمية في مسألة رؤية الله في الدنيا :-

يفرق الإمام ابن تيمية بين رؤية سائر العباد لربهم بأعينهم وبين رؤية النبي - صلى الله عليه وسلم - لربه في الدنيا .

- فأما رؤية سائر العباد لربهم في الدنيا بأعينهم فإنها - وإن كانت ممكنة عند السلف والأئمة - إلا أنها لم تثبت لأحد من العباد ، ولم يقل أحد من العلماء - الذين يعتقد بخلا فهم أنها تثبت لأحد في الدنيا ، ولم يدّعيها أحد من العلماء لأحد من باقي العباد .

ويبين الإمام ابن تيمية خطأ بعض الجهال ، وغلل الصوفية الذين زعموا أن بعض العباد رأى ربه في الدنيا بعينه ، وأكد على أن هذا باطل (١) واستدل الإمام ابن تيمية على بطلان قوله بأنه قد ثبت بدلالة الكتاب والسنة أنه لم ير الله أحد في الدنيا بعينه ، ويستدل على ذلك بما روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال : (تعلموا أنه لن يرى أحدٌ منكم ربه - عز وجل - حتى يموت) (٢)

-
- (١) راجع : درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ٤١ .
(٢) رواه مسلم ، كتاب الفتن باب ذكر ابن ميادة . صحيح مسلم بشرح النووي ، ج ١٨ ، ص ٥٦ .
ورواه الترمذي في كتاب الفتن ، باب ما جاء في علامة الدجال .
سنن الترمذي بشرح ابن العربي ، ج ٩ ، ص ٨٧ .

ويحكي الإمام ابن تيمية اتفاق سلف الأمة واثمتها على أن الله لا يراه أحد في الدنيا بعينه ، وأنهم قد أجمعوا على نفي ذلك كما أجمعوا على إثبات رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة ، ((ولم يثبت عن أحد منهم إثبات الرؤية بالعين في الدنيا ، كما لم يثبت عن أحد منهم إنكار الرؤية في الآخرة)) (١) .

ويرى الإمام ابن تيمية أن موسى - عليه السلام - سأل رؤية الله في الدنيا فمنعه الله منها ، فلا يكون أحد الناس أففل (٢) من موسى .

ويرد ابن تيمية على من زعم أنه رأى الله بعينه في الدنيا بقوله : ((وقد ثبت بنص القرآن أن موسى قيل له : (لن تراني) (٣) ، وأن رؤية الله أعظم من إنزال كتاب من السماء ، كما قال تعالى : (يسـآلك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء ، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا : أرنا الله جهرة) (٤) .

فمن قال إن أحدا من الناس يراه ، فقد زعم أنه أعظم من موسى ابن عمران ، ودعواه أعظم من دعوى من ادعى أن الله أنزل عليه كتابا من السماء)) (٥) .

وأخيرا يقرر الإمام ابن تيمية - فيما يتعلق بهذه المسألة - أن

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٢٣٠ .

(٢) انظر : منهاج السنه ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٧٧ .

(٣) سورة الاعراف ، آية ، (١٤٣) .

(٤) سورة النساء ، آية ، (١٥٣) .

(٥) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٣٣٦ .

((الذي عليه أهل السنة قاطبة أن الله لم يره أحد بعينه في الدنيا))
، وقد ذكر الإمام أحمد وغيره اتفاق السلف على هذا النفي ، وأنهم لم
يتنازعوا إلا في النبي - صلى الله عليه وسلم - خاصة (((١) .

وأما رؤية النبي - صلى الله عليه وسلم - لربه ليلة المعراج
- فقط - ففيها نزاع مشهور . وخلاف الصحابة فيها معروف ، فعاشششة
- رضي الله عنها - أنكرت الرؤية ، وأما ابن عباس فقد ثبت عنه في
صحيح (٢) مسلم أنه رآه بقلبه ، وفي رواية رآه بفؤاده .

وبناء على هذه الآثار فإن الإمام ابن تيمية يرى أنه ليس
هناك حديث صريح في أن النبي - صلى الله عليه وسلم - رأى ربه بعينه
ولم يثبت عن ابن عباس ، ولا عن الإمام أحمد ولا غيرهم أنهم قالوا : إن محمدا
رأى ربه بعينه سواء في ليلة المعراج أو غيرها ، بل الثابت عن ابن عباس
تقييد رؤيته لربه بالفؤاد وذلك في ليلة المعراج .

وعلى هذا فإن الإمام ابن تيمية ينفي أن يكون النبي - صلى الله
عليه وسلم - رأى ربه في الدنيا بعينه ، ويجزم بذلك جزما قاطعا .

ويقرر الإمام ابن تيمية أن ((كل حديث فيه)) أن محمدا -
صلى الله عليه وسلم - رأى ربه بعينه في الأرض ((فهو كذب باتفاق المسلمين
وعلمائهم ، هذا شيء لم يقله أحد من علماء المسلمين ولا رواه أحد منهم)) (٣)

(١) منهاج السنة النبوية ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٧٧ .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ، ج ٣ ، ص ٧ .

(٣) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٣٨٦ .

ويؤكد هذا المعنى أيضا - بقوله : ((وقد اتفق المسلمون

على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم ير ربه بعينه في الأرض)) (١) .

ويوضح الإمام ابن تيمية أن النزاع الذي حدث في رؤية النبي

- صلى الله عليه وسلم - لربه كان في حادثه معينه ووقت محدد وهو رؤيته

لربه ليلة المعراج .

وأن الراجح الذي تؤيده النصوص أنه رآه بفؤاده ، وأما تقييد

تلك الرؤية بالعين فلم يثبت لا عن ابن عباس ، ولا عن أحمد (٢) .

وبناء على ما سبق - فإننا نجد الإمام ابن تيمية يقرر ، أن النبي

- صلى الله عليه وسلم - لم ير ربه بعينه لا في الأرض ولا في ليلة المعراج

وأنه لا أحد من المؤمنين - فضلا عن سائر الناس - يرى الله بعينه في الدنيا .

قال شيخ الإسلام : ((وقد اتفق أئمة المسلمين على أن أحدا

من المؤمنين لا يرى الله بعينه في الدنيا ، ولم يتنازعوا إلا في النبي - صلى

الله عليه وسلم - خاصة مع أن جماهير الأئمة على أنه لم يره بعينه في الدنيا

وعلى هذا دلت الآثار الصحيحة الثابتة عن النبي - صلى الله عليه وسلم -

والصحابه وأئمة المسلمين .

ولم يثبت عن ابن عباس ، ولا عن الإمام أحمد وأمثالهما : أنهم

قالوا: إن محمدا رأى ربه بعينه ، بل الثابت عنهم إما إطلاق الرؤية ، وإما

تقييدها بالفؤاد ، وليس في شيء من أحاديث المعراج الثابتة أن

رآه بعينه)) (٣) .

(١) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٣ ، ص ٣٨٧ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية ، ج ٨ ، ص ٤٢ .

(٣) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٣٣٥ .

المطلب الثالث

موقف الإمام ابن تيمية من رأي ابن رشد في مسألة الرؤية

يبين الإمام ابن تيمية خطأ ابن رشد في جعله الرؤية التي أخبر بها الشرع رؤية قلبية ، ويقرر بطلان تفسيره لها بالعلم ، وأن هذا التفسير تفسير فاسد مخالف للعقل والنقل ،

- أما مخالفته للعقل فبيّنه : وذلك لأن الكافرين والمؤمنين - في تلك الدار - يعلمون ربهم لا يشكون في ذلك ، ولا يرتابون ، وأيضا - المؤمنون قد عرفوا الله في الدنيا - حق معرفته . وقد أخبرهم الذي لا ينطق عن الهوى بما لامين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وبشرهم فسوق هذا ببشاره ونعيم أجل وأعظم من سائر نعيم الجنة ، فذاك النعيم الذي دلت النصوص على أنه أعلى مراتب النعيم هو رؤية المؤمنين لربهم بأبصارهم - كما دلت على ذلك نصوص الكتاب والسنة ، وأن نعيم رؤيتهم لربهم ، ولذتهم بالنظر إلى وجهه الكريم ، أعلى درجات النعيم ، بحيث إذا كانوا ينظرون إلى الله فإنهم لا ينظرون إلى سائر ما في الجنة من النعيم .

- وأما مخالفته للنقل ، فذلك لأن نصوص الكتاب والسنة صرحت برؤية المعايينة وتفسير الرؤية بالعلم لا يتفق مع ما جاءت به تلك النصوص التي صرحت بأبصار رؤية المؤمنين لربهم بأبصارهم من فوقهم ، كرؤيتهم للشمس والقمر ، تشبيه رؤية برؤية ، لامرئي بامرئي ، وذلك لما في الرويتين من الوضوح وزوال الشك وانتفاء المشقة ، وانعدام الموانع .

فدل ذلك كله - على أن دعوى ابن رشد والمعتزلة في جعل الرؤية مزيد علم بالله دعوى باطلة قال شيخ الإسلام : ((... وأما دعواه ودعوى غيره من الجهمية من المعتزلة ونحوهم : أن الرؤية التي أخبر بها الرسول

مزيد علم فمن سمع النصوص علم بالاضطرار أن الرسول إنما أخبر برؤية
المعانيه (((١)

وقد نقد الإمام ابن تيمية الفيلسوف ابن رشد فيما ادعاه من
علم الباطل . وزعمه أن بعض نصوص الشرع لها ظاهر وباطن ، وأن الظاهر
فرض الجمهور يأخذونه ويؤمنون به ، والباطن فرض العلماء يعلنون إليه
عن طريق التأويل وزعمه أن نصوص الرؤية الواردة في الكتاب والسنة ، هي من
قبيل التخيل والتمثيل للجمهور . وأن هذه النصوص لها ظاهر وباطن ، فالجمهور
يؤمنون بظاهرها ، وأما العلماء فإنهم يؤولون تلك النصوص بأنها مزيد
علم بالله في الآخرة .

ومن هنا يزعم ابن رشد أنه إذا قيل للجمهور : ((إنه نور وأن له
حجابا من نور - كما جاء في القرآن والسنة الثابتة ، ثم قيل إن المؤمنين
يرونه في الآخرة ، كما ترى الشمس ، لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة
في حق الجمهور ، ولا في حق العلماء ، وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك
الحال مزيد علم)) (٢) .

وقد تعقبه الإمام ابن تيمية وبين خطأه في مسألة الرؤية مبينا
أنه ليس عند ابن رشد دليل صحيح على نفي الرؤية ، وفي هذا المعنى يقول :
((قد عرف أن هذا الرجل يرى رأي الفلاسفة وأن ما أخبرت به الرسل في الإيمان
بالله واليوم الآخر أكثره أمثال مغروبه ، وهذا من أفسد الآراء ، وهو قول
حذاق المنافقين والزنادقة . وإن كانوا لا يعلمون أن ذلك نفاقا وزندقا
بل يحسبونه كمال التحقيق والمعرفة ، كما يحسب ذلك هؤلاء المتفلسفة ، . . . ،
. . . ، . . .

(١) بيان تلبيس الجهمية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٦٧ .

(٢) مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ١٩٠ .

وأما زعمه أنها في الباطن مزيد علم ، فهو لم يذكر على ذلك حجة (((١) .

وكذلك نقده الإمام ابن تيمية في زعمه أن لبعض نصوص الشرع ظاهرا وباطنا ، وجعله النصوص الواردة باثبات الرؤية من هذا القبيل ، وبين أن هذا القول من أردى أقوال أهل البدع وأقبحها على الإطلاق ، وهو قول يجذب قائله إلى مغوف الزنادقة والمنافقين .

ويتعقب الإمام ابن تيمية ابن رشد فيما زعمه : - من أن الشرع - في مسألة الرؤية - قد ضرب للجمهور الأمثال ، وخيّل لهم المعاني الموجودة في الرؤية (٢) ، بأمور متخيّلة محسوسة ، فوصفه لهم بما يقرب من الحسن فقال: إنه نور ، وإن لله حجابا مبین - نور ، وأن المؤمنين يرونه ، ثم زعم ابن رشد : أن ذلك - كله - على خلاف الحق ، وأن الصواب في هذه المسألة - كما يزعم - هو ما يعتقده الخواص وهو : أن أهل البرهسان - وابن رشد يعد نفسه منهم - قد ثبت لديهم بالبرهان ((أن تلك الحُجُجَ - مزيد علم ؛ لكن متى صرح لهم به .

- أعني الجمهور - بطلت عندهم الشريعة ، أو كفروا المصريح لهم بها (((٣)

وعلى هذا القول - الذي ذهب إليه ابن رشد - تكون عقيدة الجمهور باطلة ليست موافقة للحق في نفسه ؛ لأن الحق - كما يزعم ابن رشد - هو ما ذهب إليه الذين سماهم ابن رشد العلماء ، وهو تأويل الرؤية بالعلم .

(١) بيان تلبيس الجهمية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ .
 (٢) يقول ابن رشد ((وأنت إذا تأملت الشرع وجدته ، مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها ، فقد نبّه العلماء على تلك المعاني نفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور)) مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ١٩٠ ، ١٩١ .
 (٣) مناهج الأدلة ، لابن رشد ، ص ١٩٠ .

وقد قرر الإمام ابن تيمية فساد هذا الزعم بقوله : ((قد جعل فرض الجمهور اعتقاد الباطل الذي هو خلاف الحق إذا كان الحق خلاف ظاهره ، وقد فرض عليهم حمله على ظاهره)) (١) .

وقد تعقب شيخ الإسلام ابن تيمية الفيلسوف ابن رشد فيما ادعاه : من أن الشرع قد خاطب الجمهور بالتخييل والتمثيل ، وأن الرسل خاطبوا الجمهور بغرب الأمثال ، لينتفعوا بذلك ، وأظهروا الحقائق الإلهية في قوالب حسية ، فتضمن خطابه عن الله وصفاته من التخييل والتمثيل ما ينتفع به الجمهور مبيناً أن هؤلاء ((يقولون : إن الرسل كذبوا للمصلحة وهذا طريق ابن رشد الحفيد وأمثاله من الباطنية ، فالذين عظموا الرسل من هؤلاء عن الكذب نسبواهم إلى التلبيس والإضلال ، والذين أقروا بأنهم بينوا الحق ، قالوا : إنهم كذبوا للمصلحة)) (٢) .

وقد بين الإمام ابن تيمية فساد هذا القول وبطلانه ، وأكسده على ((أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بين جميع الدين أهوله وفروعه باطنه وظاهره ، علمه وعمله فإن هذا الأصل هو أصل أهل العلم والإيمان وكل من كان أعظم اعتصاماً بهذا الأصل كان أولى بالحق علماً وعملاً)) (٣)

ويؤكد الإمام ابن تيمية على أن أهل العلم والإيمان قد اتفقوا على أن الرسل لم يقولوا إلا الحق وأنهم بينوه ، مع علمهم بأنهم أعلم الخلق بالحق ، فهم الصادقون المصدقون علموا الحق وبينوه ، فمن قال : إنهم كذبوا للمصلحة فهو من إخوان المكذبين للرسل وقولهم هذا يفني بههم إلى أن ينسبوا الرسول إلى التلبيس ، وإضلال الخلق ؛ بل إلى أن يظهر الباطل

(١) بيان تلبيس الجهمية ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٢٣٩ .

(٢) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٩ ، ص ١٥٧ .

(٣) مجموع الفتاوى ، لابن تيمية ، ج ١٩ ، ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

يقول الإمام ابن تيمية : - ((مما جاء به الرسل —————
إخباره بأنه تعالى قد أكمل الدين بقوله : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت
عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) (١) .

ومما جاء به الرسول أمر الله له بالبلاغ المبين كما قال تعالى
(وما على الرسول إلا البلاغ المبين) (٢) .

وقال تعالى : ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل
إليهم ﴾ (٣) .

وقال تعالى ﴿ يا أيها الرسول بَلِّغْ ما أنزل إليك من ربك
وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس ﴾ (٤)

ومعلوم أنه قد بَلِّغَ الرسالة كما أمر ولم يكتم منها شيئاً
فإن كتمان ما أنزله الله إليه يناقض موجب الرسالة كما أن الكذب يناقض
موجب الرسالة ، ومن المعلوم في دين المسلمين أنه معصوم من الكتمان لشيء
من رساله كما أنه معصوم من الكذب فيها .

والأمة تشهد له بأنه بَلِّغَ الرسالة كما أمره الله ، وَيَبَيِّنُ مَا
أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ، وقد أخبر الله بأنه قد أكمل الدين ، وإنما كمل بما بلغه ؛
إذ الدين لم يعرف إلا بتبليغه ، فعلم أنه بَلِّغَ جميع الدين الذي شرعه الله
لعباده (٥) كما قال - صلى الله عليه وسلم - ((تركتم على البيضاء ليلها

(١) سورة المائدة ، آية ، (٢) .

(٢) سورة النور ، آية ، (٥٤) وسورة العنكبوت ، آية ، (١٨) .

(٣) سورة النحل ، آية ، (٤٤) .

(٤) سورة المائدة ، آية ، (٦٧) .

(٥) مجموعة الرسائل والمسائل ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ١٩٥ .

كنهارها لايزيغ عنها بعدي إلا هالك)) (١) .

ثم يتعقبه الإمام ابن تيميه فيما ادعاه من العلم بباطل النصوص ، ونقده فيما زعمه من أن : هناك نصوصا من الشرع لا يعلمها إلا الخاصة ، ويجب ألا يصرحوا للجمهور بتأويلها : الذي هو حقيقتها لأن فرض الجمهور أن يأخذها على ظاهرها ، وألا يبحث عن تأويلها ؛ لأن ذلك فرض الخواص .

ويقرر شيخ الإسلام فساد هذا الزعم وبطلانه ، وذلك عن طريق التقسيم الذي يحصر جميع جوانب المسألة ، بحيث لا يشذ طرفا منها .

- فيقال : هل كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - يعلم بواطن النصوص وما دلت عليه من حقائق ؟ أو لا يعلمها .
- فإن قالوا : إن الرسول لا يعلمها ، فقد ((زعم أنه وكبار طائفته أعلم من الرسل بالحقائق ، وأحسن بيانا لها ، فهذا زنديق منافق إذا أظهر الإيمان بهم باتفاق المؤمنين)) (٢) .

- وإن قالوا : إن الرسول علمها ، وعرف حقائقها ، ولكن لا يمكنه التصريح بتأويلها ، وبيان حقائقها للجمهور وعامة الناس الذين لا تطيق عقولهم فهمها ؛ لأن هذه النصوص لا يفهم تأويلها ، ويحل إلى بواطنها ، ويعرف ما دلت عليه إلا الخواص .

- قيل لهم : ((... فهلا نطقوا بالباطن لخواصهم الأذكياء الغفلاء ، إن كان ماتزعمونه حقا ؟ وقد علم أن خواص الرسل هم على الإثبات - أيضا - وأنه لم ينطق بالنفي أحد منهم)) (٣) .

(١) سنن ابن ماجه ، المقدمة ، باب اتباع سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ج ١ ، ص ٤٠ .

(٢) نقض المنطق ، لابن تيميه ، ص ٨٥ .

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ، لابن تيميه ، ج ٤ ، ص ١٤٦ .

وأبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي وسائر العشرة وغيرهم
من أصحاب رسول الله هم خواص رسول الله فكان يجب أن يطلعوا علي باطن تلك
النصوص ، وأن يكون نفي الرؤية ، والعفات ، وعلو الله على خلقه ، هو مذهب
خاصة الأمة ، وأكملها عقلا وعلمًا ومعرفة ؛ ولكن الواقع بعكس ذلك كله .

ومن تأمل كلام السلف والأئمة وجد أن أبا بكر ، وعمر ، وعثمان
وعلي ، وابن مسعود ، ومعاذ بن جبل ، وسلمان الفارسي ، وعبدالله بن عمر...
وأمثالهم من الصحابة - رضي الله عنهم أجمعين - أعظم الخلق إثباتا للعفات
والعلو ، والرؤية بالأبصار وكتب التفسير بالمأثور أكبر دليل على هذا القول
، فقد جمع المفسرون وعلماء الحديث أقوال السلف في اثبات العفات ، والعلو ،
والرؤية مالا يحصي عدده إلا الله .

ولا يستطيع أحد أن يأتي عنهم في النفي بحرف واحد إلا أن يكون
من الأكاذيب المختلقة عليهم ؛ مثل ((مانقل عن علي وأهل بيته إن عندهم
علمًا باطنًا يختلف عن الظاهر الذي عند جمهور الأمة .

وقد ثبت في الصحيح وغيرها عن علي - رضي الله تعالى عنه - أنه
لم يكن عندهم عن النبي - صلى الله عليه وسلم - شيء ليس عند الناس ، ولا كتاب
مكتوب إلا ما كان في الصحيفة وفيها الديات ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل
مسلم بكافر)) (١) .

يؤيد هذا ما رواه البخاري في صحيحه بسنده عن أبي جحفة (٢) قال :
((سألت عليا - رضي الله عنه - هل عندكم شيء مما ليس في القرآن ؟ وقال ابن
عبينه مرة : ما ليس عند الناس - فقال : والذي فلق الحبة وبرأ النسمه

(١) مجموع الرسائل والمسائل ، لابن تيمية ، ج ٤ ، ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٢) هو وهب السوائي .

ما عندنا إلا ما في القرآن ، إلا فهما يعطى رجل في كتابه ، وما في الصحيحه قلت وما في الصحيحه ؟ قال : العقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر)) (١) .

- فإن قالوا : إن الرسول لم يمكنه أن يصرح بتأويل تلك النصوص لأولئك النفر من الصحابه ، لأنه لا يمكنهم فهمها .

- قيل لهم : هذا قول فاسد ، لأنكم قد جعلتم خاصة أصحاب رسول الله من الجمهور - على حسب قولكم - الذين مصلحتهم في أخذ النصوص على ظاهرها - وإن كان اعتقاد ذلك باطلا ليس موافقا للحق في نفسه - كما تزعمون -

قال شيخ الإسلام مبيّنا فساد هذا القول : (فإن ادعوا أنه لم يكن في خاصة أصحاب الرسل من يمكنهم فهم ذلك جعلوا السابقين الأولين دون المتأخرين في العلم والإيمان ، وهذا من مقالات الزنادقة ؛ لأنه قد جعل بعض الأمم الأوائل من اليونان والهند ونحوهم أكمل عقلا وتحقيقا للأمم - إلهيه والمعاديه من هذه الأمة .

فهذا من مقالات المنافقين والزنادقة ؛ إذ المسلمون متفقون على أن هذه الأمة خير الأمم وأكملهم ، وأن أكمل هذه الأمم وأفضلها هم سابقوها)) (٢) .

هكذا نجد أن نقد الإمام ابن تيميه للفيلسوف ابن رشد - في مسألة

الرؤية - يتلخص في النقاط التالية :-

(١) رواه البخاري في كتاب العلم ، والجهاد ، والديات ، انظر فتح الباري

ج ١٢ ، ص ٢٦٠ .

(٢) نقض المنطق ، لابن تيميه ، ص ٨٦ .

١ - في نفي الرؤية بالأبصار في دار القرار، وتأويلها بالعلم ، كما هو مذهب بعض المعتزلة .

٢ - في تقسيم ابن رشد لبعض نصوص الشرع إلى ظاهر وباطن ، وزعمه أن الظاهر فرض الجمهور ، والباطن فرض الخواص يعطون إليه من طريق التأويل ؛ ونصوص الرؤية من هذا القبيل .

٣ - في زعمه أنه من الخواص الذين يعلمون الباطن ، ويحق لهم تأويل النصوص فبين الإمام ابن تيمية أن هذه الدعوى لا أساس لها من الصحة ، وليس عنده دليل شرعي على ذلك إلا مجرد الدعوى ، واتباع الهوى .

ويتفق الإمام ابن تيمية مع ابن رشد في نقده للأشعرية : الذي بين فيه أن القول بإثبات الرؤية مع نفي العلو والتعريح بنفي الجسميه قول متناقض مضطرب ، ولا حقيقة له في نفس الأمر ؛ فالرؤية التي يثبتها الأشعرية لاحقيقة لها في الواقع (١) . وهي ترجع عند التحقيق إلى قول المعتزلة بأن تلك الرؤية التي أخبرت بها نصوص الشرع رؤية قلبيه ، أو مزيد علم بالـ في الآخرة .

وقد نقد ابن رشد الأشعرية في هذه المسألة ، وبين تناقضهم واضطرابهم في هذه النقطة وقرر أن حججهم حجج سوفسطائية ، واهية .

(١) يؤيد هذا المعنى قول الإمام ابن تيمية - رحمه الله - ((وفي الجملة فإنكار الرؤية والمحبة والكلام - أيضا - معروف من كلام الجهميه والمعتزله ومن وافقهم . والأشعرية ومن تابعهم يوافقونهم على نفي المحبة ، ويخالقونهم في إثبات الرؤية ؛ ولكن الرؤية التي يثبتونها لاحقيقه لها))

وقد وافقه الإمام ابن تيمية على ذلك حين قال : - ((٠٠٠) وإنما المقصود أنه مع كونه في الباطن يرى رأى الفلاسفة والمعتزلة في الرؤية وأنها مزيد علم ما يرى نحواً منه طائفة من متأخري الأشعرية .

فقد علم أنه لا يمكن إثبات الرؤية التي أخبر بها الشارع مع نفى ما يقولون إنه الجسم ؛ بل إثباتها مستلزم لما يقولون : إنه الجسم والجهة .

فقد تبين أن من جمع بين هذين فإنه مكابر للمعقول والمحسوس وهذا مما قد بينه بالدليل فيقبل منه ((١)) .

ومع كون الإمام ابن تيمية يوافق ابن رشد على أن قول الأشعرية بالرؤية مع نفىهم للعلو ، وتمريحهم بنفي الجسميه ، فيه مكابرة بينهم ومخالفة للمعقول ؛ إلا أن الإمام ابن تيمية - عندما يقارن بين المبتدعين في هذه المسألة - يبين أن الأشعرية أقرب إلى ما جاء به الشرع من ابن رشد وسائر نفاة الرؤية كالمعتزلة وغيرهم ممن أنكر رؤية الله بالأبصار في دار القرار .

ويمدنا الإمام ابن تيمية بهذا النص ، الذي يبين فيه أن الأشعرية على رغم بدعتهم الشنيعة في نفي العلو ، ومع كون أدلتهم على إثبات الرؤية أدلة ضعيفة مشتملة على التناقض والاضطراب ؛ إلا أن خطأهم أقل من خطأ ابن رشد والمعتزلة . وخطأ سائر نفاة الرؤية ، يقول الإمام ابن تيمية مبيناً ذلك ، وموجهاً دليلهم نحو العواب :-

((٠٠٠) ونحن نبين أن هذه الطائفة ، وغيرها من الطوائف المثبتة للرؤية أقل خطأ وأكثر صواباً من نفاة الرؤية .

(١) بيان تلبيس الجهميه ، لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٦٦ .

ونقول لهؤلاء النفاة للرؤية أنتم أكثرتم التشيع على الأشعريه ومن وافقهم من أتباع الأئمة في مسألة الرؤية ، ونحن نبين أنهم أقرب إلى الحق منكم نقلا وعقلا ، وأن قولهم إذا كان فيه خطأ فالخطأ الذي في قولكم أعظم وأفحش .

- فإذا قلتم هؤلاء إذا أثبتوا مرئيا في جهة كان هذا مكابرة للعقل .

- قيل لكم لا يخلو :-

إما أن تُحكّموا في هذا الباب العقل .

وإما أن لا تحكموه .

- فإن لم تحكموه ؛ بطل قولكم .

- وإن حكمتموه ؛ فقول من أثبت موجودا قائما بنفسه يرى أقرب إلى الحق من قول من أثبت موجودا قائما بنفسه لا يرى ، ولا يمكن أن يرى ؛ وذلك لأن الرؤية لا يجوز أن يشترط في ثبوتها أمور عدميه ؛ بل لا يشترط في وجودها إلا أمور وجوديه .

ونحن لاندعي هنا :- أن كل موجود يرى - كما قال ذلك من ادعاه فقامت عليه الشاعات ؛ بل نقول من الأشياء ما يرى ، ومنها ما لا يرى ، والفارق بينهما لا يجوز أن يكون أمورا عدميه ؛ لأن الرؤية أمر وجودي لا يتعلق بالمعدوم فلا يكون الشرط فيه إلا أمرا وجوديا ، وكل ما كان وجوده أكمل كان أحق بأن يرى ، وكل ما لم يمكن أن يرى فهو أضعف وجودا ؛ فالأجسام الجامدة أحق بالرؤية من الضياء . والضياء أحق بالرؤية من الظلام ؛ لأن النور أولى بالوجود ، والظلمة أولى بالعدم ، والموجود الواجب الوجود أكمل الموجودات وجودا ، أبعد الأشياء عن العدم ؛ فهو أحق بأن يرى ؛ وإنما لم ير لعجز أبصارنا عن رؤيته ، لا لأجل امتناع رؤيته (((١) .

(١) منهاج السنه النبوية ، لابن تيميه ، ج ١ ، ص ٢١٧ .

ولهذا نجد أن شيخ الإسلام ابن تيمية - عندما يناقش المبتدعين المخالفين لمذهب أهل الحديث والسنة ويفاضل بينهم - فإنه يبين أن الأشعرية - مع نفيهم لعلو الله على خلقه ومع ما في هذا القول من بدعة عظيمة مخالفة لنصوص الكتاب والسنة ؛ إلا أنهم أقرب إلى الحق من سائر نفاة الرؤية كـ بعض الشيعة ، والمعتزلة ، وابن رشد ... وغيرهم ممن عطل نصوص الرؤية والعلو ، وحرفها بالتأويلات الفاسدة .

قال شيخ الإسلام - رحمه الله - مبيناً هذا المعنى : ((... أهل الحديث والسنة المحضة متفقون على إثبات العلو والمباينة ، وإثبات الرؤية ؛ حينئذ فمن أثبت أحدهما ونفى الآخر أقرب إلى الشرع والعقل ممن نفاهما جميعاً ؛ فالأشعرية الذين أثبتوا الرؤية ، ونفوا الجهة أقرب إلى الشرع والعقل من المعتزلة والشيعة الذين نفوهما .

- أما كونهم أقرب إلى الشرع فإن الآيات ، والأحاديث ، والآثار المنقولة عن الصحابة في دلالتها على العلو والرؤية أعظم من أن تحصر ، وليس مع نفاة الرؤية والعلو ما يعلج لئ يذكر من الأدلة الشرعية ؛ وإنما يزعمون أن علتهم العقل .

فنقول : قول الأشعرية المتناقضين خير من قول هؤلاء ؛ وذلك أنا إذا عرضنا على العقل وجود موجود لا يشار إليه ، ولا يقرب منه شيء ، ولا يبعد إليه شيء ولا ينزل منه شيء ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا ترفع إليه الأيدي ونحو ذلك كانت الفطرة منكرة لذلك ، والعقلاء - جميعهم - الذين لم تتغير فطرتهم ينكرون ذلك ...)) (١)

وعندما اعترض بعض الشيعة النافين للرؤية على الأشعرية ((بأنه لو كانت رؤية الله جائزه ؛ لرآيناه في كل حال وآن ، فكان يجوز أن نراه الآن ، ولو جازت رؤيته الآن ؛ للزم أن نراه في هذا الوقت ، وكل وقت ؛ لأنه

(١) منهاج السنة النبوية ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٧٦ ، ٧٧ .

إذا تحققت شروط الرؤية ؛ وجب حصولها .

ولهذا قال نفاة الرؤية من الشيعة والمعتزلة ؛ إنه يلزم على هذا القول أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لانراها وهذا سفسطه ؛ ——— أتهم بعض النفاة من الشيعة (١) الأشعرية أنهم يقولون بذلك .

ولكننا نجد أن الإمام ابن تيمية يجيب عن اعتراض النفاة هذا ، ويوجه قول الأشاعرة إلى الصواب ما أمكن ؛ لأن الأشعرية - مع كونهم قد ابتدعوا في قولهم بجواز رؤية ماليس في جهة ولا جسم ؛ إلا أنهم أقرب إلى ما جاء به ——— الشرع - في هذه المسألة - ممن سواهم .

وفي هذا المقام - فقط - نجد الإمام ابن تيمية هيناً لينساً مع الأشعرية ؛ لأنهم قالوا بجواز رؤية الله بالأبصار في الآخرة ، ولا غرابة في ذلك فعند الشدائد تذهب الأحقاد .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مجيباً عن اعتراض بعض الشيعة - السابق على الأشعرية : - ((إن الأشعرية تقول ؛ إن الله قادر على أن يخلق بحضرتنا ما لا نراه ولا نسمعه من الأجسام والأصوات ، وأن يرينا ما بعد منا ، لا يقولون ؛ إن هذا واقع ؛ بل يقولون ؛ إن الله قادر عليه ، وليس كل ما كان قادراً عليه يشكون في وقوعه ؛ بل يعلمون أن هذا ليس بواقع الآن وتجوز الوقوع غير الشك في الوقوع .

(١) أورد الإمام ابن تيمية كلام صاحب "كتاب الكرامة في معرفة الإمامـــــــــــــــــه" الذي قال فيه ((وذهبت الأشاعرة إلى أن الله يرى بالعين مع أنه مجرد عن الجهات وخالفوا الضرورة ؛ لأن المدرك بالعين يكون مقابلاً أو في حكمه ، وخالفوا جميع العقلاء في ذلك . وذهبوا إلى تجويز أن يكون بين أيدينا جبال شاهقة من الأرض إلى السماء مختلفه الألوان ولانشاهدها ...)) منهاج السنة النبوية ، لابن تيمية ، ج ٢ ، ص ٧٥ .

وعبارة هذا الناقل تقتضي أنهم يجوزون أن يكون هذا الآن موجـودا ونحن لانراه ، وهذا لايقوله عاقل .

ولكن هذا قيل لهم بطريق الإلزام . قيل لهم : إذا جوزتم الرؤية في غير جهة فجوزوا . هذا .

فقالوا : - نعم نجوز ؛ كما أنهم يقولون رؤية الله جائزة في الدنيا : أي هو قادر على أن يرىنا نفسه ، وهم يعلمون مع هذا أن أحدا من الناس لا يرى الله في الدنيا ؛ إلا ماثنوزع فيه : من رؤية النبي - صلى الله عليه وسلم - ربه ، ومن شك منهم في وقوع الرؤية في الدنيا ؛ فلجهلهم بالأدلة النافية لذلك)) (١) .

ونستخلص مما - سبق - أنه إذا كان ابن رشد يعمدُ غيبه على الأشعرية وينقدهم في مسألة الرؤية نقدا لادعا ؛ مبينا خطأهم ومخالفتهم للمعقول والمنقول ، فإن الإمام ابن تيميه لا يوافقه على ذلك باطلاق ، وإنما يوافقه - في ذلك - إلى حد ما ، ثم يخالفه مبينا أنهم أقرب إلى ما جاء به الشرع منه ، ومن سائر نفاة الرؤية كالمعتزلة ، وبعض الشيعة ... وغيرهم .

(١) منهاج السنة النبوية ، لابن تيميه ، ج ٢ ، ص ٧٧ .

الحمد لله

الخاتمة

في أهم نتائج البحث

تجلى لنا من خلال هذا البحث أمور عديدة ، من أهمها :

١ - عاش القاضي الفقيه أبو الوليد محمد ، بن أحمد ، . . . ، الحفيد الفيلسوف في الفترة الزمنية الممتدة مابين عام (٥٢٠ هـ - ٥٩٥ هـ) وقد اهتم ابن رشد بالعلم ، فحصل منه تحصيلًا جمًّا ، وتولّى منصبًا عاليًا في القضاء ، وكانت له الإمامة في الفقه المالكي دون أهل عصره وألف في علم الخلاف (الفقه المقارن) فأبدع في التأليف . واتجه لدراسة الفلسفة حتى طففت على حياته العلميّة والفكريّة ، وأثرت تأثيرًا بالغًا في آرائه الاعتقاديّة . واتعل بالخلفاء ، وتردد على مجالس الملوك والأمراء ، فحظي في بلاطهم بحفاوة قصر أمدّها ، ولم يدم لعهدها . وقد لقي بسبب تلك العلاقة عناء ومشقة ؛ حيث سخط عليه السلطان ، ونكبه ، وأقصاه عن مناصبه ، وضيّق عليه في مدخله ومخرجه ومسكنه ؛ ثم مال بث أن عفا عنه ، وأكرمه وأدناه . وترجع أسباب تلك النكبة إلى أسباب عده أهمها :

١ - أن ابن رشد لم يكن بارعا في حياته السياسية ، كما هو الحال في حياته العلميّة . ولم يكن يحسن مناداة الملوك والسلاطين ؛ بل أخفق في هذا الجانب إخفاقا عظيما ؛ فغلا عن وجود حساد يأخذوا يكيدون لابن رشد عند السلطان ، ويدسون له الدسائس ، مما أحق صدر السلطان عليه ، وأوجب نقمته .

٢ - عاش الإمام ابن تيمية في الفترة الزمنية الممتدة مابين (٦٦١-٧٢٨هـ) وقد نشأ في أسرة تهتم بالعلم وتحرص عليه ، فتأثر بذلك المحيط العلمي . وقد اجتمعت فيه صفات العالم المجاهد . وقد عاصر

ابن تيمية فتنا عظيمه ، ولا قى في حياته خطوبا جسيمه ، ورأى بدعا وفلالات وانحرف عن هدى الكتاب والسنة ، وساءت حالة ذلك العصر من نواحي عديده ؛ ولكن تلك الانحرافات ولدت في نفس الإمام قوة لاتلين ، وعزيمه لاتضعفها كثرة الباطل وقلة أنصار الحق . فجاهد - رحمه الله - لإصلاح أحوال ذلك العصر سواء من الناحية السياسية ، أو الاجتماعية أو الدينية ، ورد على أهل الملل الفابره ، وقاوم الفرق الفاله : كالباطنيه ، والقرامطيه والعوفيه ، والفلاسفه ، والمعتزله ، والأشعريه والرافضه ، ورد على بعض أهل الأديان السماويه كالنصارى ، وأهل الأديان الوضعيه كالتتار وجاهدهم بسيفه وقلمه . وقد لاقى من جراء ذلك - كله - خطوبا جسيمه ، ومحننا عظيمه انتهت باعتقاله في غياهب الجيب فبقي فيه حتي وافاه أجله المحتوم . وقد ألف - رحمه الله - في حله وترحاله ، وسراحه واعتقاله ثروة عظيمه تحتاج إلى أيدي أمينه صادقة تجتهد في نشرها ، وتوضيحها ، لما أشد حاجتنا اليوم إليها .

٣ - تجلّى من خلال البحث أن ابن رشد لم يكتف ببيان آرائه الإعتقادييه فحسب ؛ بل اهتم إلى جانب ذلك بنقد المعتزله والأشعريه : مبينا فساد طرقهم في الاستدلال على اثبات العقائد الدينيه ، وموضحا أن تلك الطرق طرقا مبتدعه تثير شكوكا عويمه وشبهات يععب على المتخصصين في هذا الفن حلها ، فضلا عن الرجل العادي ، ومن هنا كانت تلك الطرق غير مجديه في الدعوة إلى الله ؛ وذلك لما فيها من التكلف والتعقيد ؛ فكيف يمكن أن نجعلها طريقا لمعرفة الله أو أن ندعو الناس إلى الإيمان بالله من قبل تلك الطرق التي يتجلّى فيها التكلف والتعقيد في أبهى صوره ! فضلا عن أن تلك الأصول التي بُنيت عليها تلك الطرق أصول فاسده .

٤ - أظهر البحث أنه على الرغم من أن ابن رشد قد نقد المعتزلة والأشعرية على حد سواء ؛ إلا أنه كان أشد قسوة على الأشعرية ، وأكثر تسامحاً مع المعتزلة ؛ بل لقد مال إلى مذهب المعتزلة في بعض المسائل كمسألة القول بعينية الصفات ، ومسألة رؤية الله تعالى بالأبصار في الدار الآخرة .

٥ - أظهر البحث أن ابن رشد قد أشرب في قلبه حب الفلسفة ، وأعجب بأرسطو وفلسفته إعجاباً شديداً ، وقد سعى جاهداً من أجل الانتصار للفلسفة والفلاسفة أمام هجوم الغزالي العنيف عليهم ؛ ولهذا رد ابن رشد على الغزالي ، ونقده نقداً شديداً ؛ ثم انتقل إلى نقد المذهب الأشعري ، لأن الغزالي ألد أعداء الفلسفة قد نقد الفلاسفة بلسان الأشعرية ، ففلا عن أنه من أعظم أئمة المذهب الأشعري ، والممثلين له ، وهذا الأمر يفسر لنا سبب تحامل ابن رشد على الأشعرية ، وتسامحه مع المعتزلة .

٦ - نقد ابن رشد بعض الفلاسفة في الإسلام : فنقد ابن سينا ، والفارابي ووضح خطأهم في بعض المسائل ، وذكر أنهم غيروا مذهب القوم ، وبدلوا هذا العلم ، وأن ابن سينا نقل آراء الفلاسفة حسب ما أداه إليهم فهمه ، وليس كما هو مذهبهم في نفس الأمر .

٧ - ظهر من خلال البحث أن ابن رشد قد أجهد نفسه في محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، ونادى بأن الفلسفة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ، وأنهما معطبتان بالطبع متحابتان بالجواهر والغريزة وقد ألف كتابه فعل المقال ، لإثبات هذه الدعوى المزعومة ، وجاء فيه بأقوال شنيعة ، وتردى في أخطاء فظيعة ، دلت على أن فيلسوف الوفاق قد فشل في دعواه فشلاً ذريعاً !!

٨ - وقد ذهب ابن رشد إلى أن أول واجب يجب على المكلف هو النظر في الأدلة والبراهين التي توصل إلى معرفة الله ، مستدلا على ذلك بالآيات التي تحث على التفكير في الكون وتدعو إلى النظر والتدبر في مخلوقات الله ثم ذكر أنه إذا كان الشرع قد دعى إلى النظر، فيجب أن نجعل نظرننا في المنطق والفلسفة؛ لأنها على حد زعمه تعلم شروط البراهين اليقينية ، والأقيسه العقلية .

٩ - أظهر البحث أن المتكلمين ذهبوا إلى أن أول واجب يجب على المكلف هو النظر في الدليل الموصول إلى معرفة الله - وبعد أن أوجب المتكلمون النظر على كل أحد اختلفوا في طريق وجوبه فقالت المعتزلة هو واجب بالعقل ، وقالت الأشعرية هو واجب بالشرع . ومن هنا أوجب بعض المتكلمين على الناس سلوك طريقهم في الاستدلال على وجود الله وظلوا من لم يسلك طريقهم في الاستدلال توصلا لمعرفة الله تعالى .

١٠ - أبرز البحث نقد الإمام ابن تيميه لابن رشد وللمتكلمين في إيجاب النظر على كل أحد . وبيّن أن المنطق والفلسفة لا توصل إلى اليقين في المطالب الإلهية ، وأن الفلاسفة الأوائل كلامهم في الإلهيات قليل جدا ، وهو مشتمل على أخطاء كثيرة ، وإن وجد فيه حق فإنما أخذوه من مخالطة أهل الملل . وغالب كلام الفلاسفة الأوائل إنما هو في الطبيعيات والحساب .

وكذلك نقد ابن تيميه المعتزلة والأشعرية في إيجاب النظر على كل أحد . وبيّن أن تلك الأدلة التي سلكوها في الاستدلال على وجود الله كدليل الجواهر والأعراض طريقة مستدعة في الدين والرسول لم يمدح أحدا من الناس إلى النظر في الدليل الموصول إلى معرفة الله؛ بل كان يأمره بالشهادتين والطهارة ثم تلقى أحكام الإسلام وسائر

أمور العقيدة والشريعة ولم يقل لأحد من الناس انظر في الدليل
ثم مدق بنبوتي وأني رسول الله إليك .

كذلك اتفق الأئمة والتابعون وأهل العلم والسنة بأن طريقة الجواهر
والأعراض مبتدعة ، بل هي محرمة عند كثير من علماء الأمة ؛ لأنها
أدت بسالكها إلى الوقوع في بدع عظيمه وأخطاء جسيمة .

وقد بين ابن تيمية أن معرفة الله تجعل لمن سلمت فطرته من الانحراف
بديهة بمقتضى تلك الفطرة التي فطر الله الناس عليها ، وغرسها
في نفوس عباده ؛ ولكن تلك الفطرة يعرض لها نوع من الفساد
فتنحرف بسبب عامل من عوامل الانحراف ، حينئذ تكون تلك الفطرة
فطرة مريضة تحتاج إلى علاج ليردها إلى الاعتراف بالله وتوحيده
وهنا يجب النظر في دليل صحيح يوصل إلى اليقين ، والأدلة على وجود
الله كثيرة جدا فقد بث الله في الكون دلائل وجوده ويسر
للناس طرق معرفته . فيجب - حينئذ الرجوع إلى تلك الأدلة
الشرعية .

وينهى ابن تيمية أشد النهي عن الاستدلال بأدلة المتكلمين كدليل
الجواهر والأعراض ، لأنها أدلة مبتدعة تؤدي إلى أقوال مخالفة
للعقل والدين .

١١ - تجلي من خلال البحث أن ابن رشد يزعم أن دراسة المنطق والفلسفة
واجبة وجوبا شرعيا . فالنظر في الفلسفة والمنطق واجب بالشرع .
وقد سعى إلى التوفيق بين ما أدت إليه المناهج الفلسفية ، وما جاء
به النصوص الشرعية . فجاء بآراء ملفقة وأقوال مزورة لا أساس
لها في الشرع ، ولا يتقبلها العقل .

١٢ - وهنا زعم ابن رشد أنه إذا وجدنا في الشريعة نعا يخالف ما أدى إليه

الدليل العقلي القائم على أصول البرهان المنطقي والمنهج
الفلسفي ؛ فإنه يجب تأويل ذلك النص ؛ ليتفق مع ما أدت إليه
شروط البرهان العقلي .

١٣ - أظهر البحث أن ابن رشد قد بحث قضية التأويل بحثاً متميزاً عن
بحث المتكلمين ، وسائر المسلمين ، وشارك المتكلمين في تعريفهم
للتأويل تعريفاً مبتدعاً يرادف معنى التحريف وقد اضطرب ابن رشد وهو
يبحث مسألة التأويل اضطراباً شديداً وتناقض في أكثر من موقف :
فذهب إلى أن نصوص الشرع على ثلاثة أصناف .
- صنف يجب حمله على ظاهره والإيمان به كما ورد ، ولا يجوز تأويله
أصلاً ، ومن حاول تأويله ، أو التشكيك فيه فهو كافر ؛ وذلك مثل
الإقرار بالله تبارك وتعالى ، وبالنبوات ، وبالسعادة الأخروية
والشقاء الأخروي . ويلحق بذلك معجزات الأنبياء والرسول - صلوات
الله وسلامه عليهم - فإنه يجب الإيمان بها دون الخوض فيها ،
أو إنكارها ، والمشكك فيها أو المنكر لها كافر ، ولذلك وجب
قتل الزنادقة !!

فهذه الأمور يجب الإيمان بها ؛ لأنها مبادئ الشرائع . والمؤول لها ،
أو المشكك فيها كافر .

- الصنف الثاني : صنف يجب على العلماء أهل البرهان - وهم عنده فئة
قليلة من الفلاسفة - تأويله ، ولكن يجب عليهم كتمان ما توصلوا
إليه من تأويل عن الجمهور ؛ لأن إطلاعهم على التأويلات يفسد
عقائدهم ، ويصدّهم عن العمل بفضائل الدين وواجباته وآدابه ،
فيأذا اطلعوا على التأويلات قلّ أخذهم بالنصوص ، وعملهم بما جاء
فيها وبالتالي تقلّ تقواهم .

فالمرح للجمهور بالتأويل قد دعاهم إلى الشك ؛ لأن أفهامهم لاتطبق

تلك التأويلات ، وسعادتهم إنما هي في أخذ النصوص على ظاهرها —
وهنا يلوم المعتزلة والأشعرية والغزالي على تعريضهم بالتأويلات
للجمهور ، ويلوم الغزالي الذي أطلع الجمهور على آراء الفلاسفة
ومرح لهم بالتأويل دون أن تبلغ قواهم العقلية استيعاب هذه
المرتبة !!

ثم يبين ابن رشد أن هذا المصنف من النصوص الشرعية لا يجوز للجمهور
تأويله ، ويقعد بالجمهور العامة وعلماء الكلام ويدخل ابن رشد
في هذا المصنف الصفات الخبرية ، والأفعال الاختيارية كالاستواء ، والنزول
والمجيء والإتيان ، والوجه ، واليد ، ... ، ...

وقد بلغ تمسك ابن رشد بهذه البدعة حدا من الغلو ، حيث زعم
أن حمل أهل البرهان لهذه النصوص على ظاهرها ، وعدم تأويلها كفر .
وكذلك تأويل الجمهور لهذه النصوص وإخراجها عن ظاهرها كفر
في حقهم أو بدعه .

- المصنف الثالث من النصوص الشرعية مصنف متردد بين هذين المصنفين
يقع فيه شك ، فيلحقه قوم من النظار بالمصنف الأول الذي لا يجوز تأويله
لأحد من الناس . ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر
للعلماء ، وذلك لمعوبة هذا المصنف ، فإن أخطأ العلماء - وحدهم -
في هذا المصنف فهم معذورين .

١٤- أبرز البحث خطأ ابن رشد في تحديد معنى التأويل ، حيث فسّر
التأويل بمعناه المبتدع الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح
إلى الاحتمال المرجوح ، لدليل يقتزن به . وهذا المعنى المبتدع
يرادف معنى التحريف .

وقد خالفه ابن تيمية في ذلك مبينا أن التأويل في الكتاب والسنة ،
ولغة العرب ، ورد بمعنى التفسير ، وبمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام .

١٥- أبرز البحث خطأ ابن رشد في تحديد المراد من المتشابه في قوله تعالى ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن مبين أم الكتاب وآخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمانا به كل من عند ربنا ﴾ (١) وذلك عندما عد آيات العفات من المتشابه ، وبعد ذلك أخذ يفلسف هذه القضية على هواه ، حيث ذهب إلى أنه يجب على العامة ومن في درجتهم حمل نصوص العفات وغيرها على ظاهرها ، فيكون الوقف في الآية بالنسبة لهم عند قوله تعالى ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ وأما أهل البرهان فإنهم يؤولون بعض نصوص الشرع حسب ما أدى إليه نظرهم الفلسفي ، ويحرم عليهم التمريح بتأويلاتهم للجُمهور ويكون الوقف في الآية بالنسبة للعلماء عند قوله تعالى ﴿ والراسخون في العلم ﴾

وأما الإمام ابن تيمية فقد حرر هذه المسألة تحريرا دقيقا لم يسبقه إليه أحد - حسب ما أعلم - وقد أيد رأيه في ذلك بنصوص الكتاب والسنة : مقررًا رحمه الله - من أول وهله - أن نصوص العفات ليست من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله ؛ بل إن الصحابة آمنوا بها وأثبتوها لله على حقيقتها ، وعرفوا ما تدل عليه من معنى . ولم يؤثر عن أحد منهم أنه فوض العلم بمعناها ، أو توقف فيه .

وبعد ذلك يبين ابن تيمية أنه يجوز أن يكون الوقف في الآية على لفظ الجلالة ، ويجوز أن يكون على قوله " (والراسخون في العلم حسب اختلاف المراد من المتشابه ؛ وذلك لأن الله وصف القرآن بأنه محكم ، وبأنه متشابه ، وفي موضع آخر جعل منه ما هو محكم ، ومنه ما هو متشابه ،

(١) سورة آل عمران ، آية : (٧) .

■ فأما التشابه الذي يعمّ القرآن كله فهو بمعنى الاتفاق وتناسب

الكلام وعدم اختلافه وتناقضه ، بحيث يصدق بعضه بعضا ، ويؤيده .

وهذا التشابه العام لا ينافي الأحكام العام ، بل هو مصدق له ، فإن

أريد بالتأويل التفسير فالراسخون في العلم يعلمون تأويل هذه الأمور

وتفسيرها ويبينون معناها ، وهنا يجوز أن يكون الوقف على قوله

تعالى : ﴿ والراسخون في العلم ﴾ .

■ والتشابه الخاص : هو اشتباه أمور محددة ، مثل : حقيقة ذات

الله ، وكيفية صفاته ، وتحديد وقت ظهور يأجوج ومأجوج ، وتحديد

وقت خروج الدابة ، وطلوع الشمس من مغربها . وتحديد وقت قيام

الساعة ، وتحديد حقيقة ما امتاز به ماء الجنة وأنهارها —

ولبنها من مميزات ، وتحديد حقيقة ما أعدّه الله لعباده من النعيم

المقيم في الآخرة ... فهذه الأمور كلها من التأويل الذي لا يعلمه

إلا الله ، وهنا يكون الوقف على لفظ الجلالة فقط ، لأن تلك الأمور

من التشابه الذي لا يعلم حقيقته إلا الله .

■ التشابه النسبي الإضافي : وهو تشابه آيات لابعينها على نفر من الناس

دون غيرهم : كما تشابه على الجهميه معنى بعض آيات القرآن

فتأولوها على غير تأويلها الصحيح : كما تشابه عليهم قوله —

تعالى : ﴿ لن تراني ﴾ وقوله تعالى ﴿ لاتدرکه الأبصار ﴾ ففهموا

منها إنكار الرؤية . فهذه الآيات ليست من المتشابه الذي لا يعرف

أحد معناه ، بل هي متشابهة بالنسبة للجهميه محكمة بالنسبة

لغيرهم .

فالواجب على العلماء أن يبينوا لتلك الفئة من الناس الآيات التي

تشابهت عليهم ، ويوضحوا تأويلها الصحيح ، كما فعل الإمام أحمد عندما

بين للجهميه والزنادقة ما تشابه عليهم من آيات القرآن وتأولوه

على غير تأويله .

فالتأويل الباطل هو تأويل أهل التحريف والبدع الذين حرفوا النصوص عن معانيها بالتأويلات الفاسده .

وكذلك المتشابه الذي ذم الله من اتبعه ابتغاء تأويله هو المتعلق بالأمور التي لا يعلمها إلا الله ؛ كحقيقة ذات الله وصفاته ، وحقيقة أصناف النعيم الذي أعدّه الله لعباده في الآخرة وتحديد وقت طلوع الشمس من مغربها ، وقيام الساعة .

١٦ - أخطأ ابن رشد عندما أراد أن يوفق بين الدين والفلسفه أخطاءً شنيعه ، وتخبّط في أقوال مخطربه ، فذهب إلى أن الناس ينقسمون حسب تفاوت عقولهم وقدراتهم الذهنيه إلى ثلاثة أصناف : برهانيون وجدليون ، وخطابيون ، أي : فلاسفه ، ومتكلمون ، وجمهور .

وقد خاطبت جميع النصوص الشرعيه جميع الناس على اختلاف مستوياتهم ، وتفاوت قدراتهم العقلية ، فجاءت بخطاب يراعي تلك الأصناف كلها ، فتكلمت بكلام مجازي له ظاهر وباطن .

فالظاهر هو فرض الجمهور ، ويلحق بهم علماء الكلام أهل الجدل الذين ارتفعوا عن العامة قليلا ، ولم يعطوا إلى مرتبه الراسخين في العلم .

- وأما باطن النصوص فهو فرض أهل البرهان الراسخين في العلم - وهم عنده - فئة قليلة من الفلاسفه لم يحدددهم ، ولم يدرج ابن سينا والفارابي والغزالي ضمنهم فمن هم ياترى ؟ !! .

ويرى ابن رشد أن أهل البرهان يعطون إلى مراد الشرع عن طريق تأويل بعض النصوص ، ويجب عليهم كتمان ذلك التأويل عن الجمهور ؛ لأن التصريح للعامة بتأويل النصوص وصرفها عن ظاهرها مفسد لعقيدة الجمهور ، وصاد لهم من سبيل الشرع وصارف لهم عن الفضيله ، وآداب الشرع وأخلاقه .

١٧ - وبسبب قول ابن رشد بأن الشرع له ظاهر وباطن ، اتهمه البعض بأنه من الباطنية وأطلق عليه ابن تيمية ذلك في عبارات مجملته ؛ ولكن تجلّى من خلال البحث أن الفقيه القاضي ليس من الباطنية بالمعنى الدقيق للفظ الباطنية .

وقد أبرز البحث أن ابن رشد يقر بوجود الله ويستدل على وجوده بآدله القرآن ، ويقر لله بالوحدانية ويشهد للرسول بالرسالة ، وأن رسالته للناس كافة ، ويقر بعقيدة ختم النبوة بنبوّة محمد - صلى الله عليه وسلم - ويؤمن بسائر الرسل ، ويقر بمعجزاتهم ، ويقرر أن منكر المعجزات والمشكك فيها كافر ، ويرى أن القرآن الكريم معجزة - خالدة على توالي الأيام وتكرر الأعوام . وأن دين الإسلام هو الدين الذي تمت به النعمة على العباد ، ورضيه الله لهم . وكذلك كان ابن رشد يحافظ على التكاليف الشرعية .

وإذا كان ابن رشد كذلك فليس هو من أولئك الباطنية الملاحدة الإباحيين الذين طرحوا التكاليف الشرعية ، واستباحوا المحرمات ورفعوا الأوامر الدينية ، وانخلعوا عما جاءت به الشريعة من الأوامر والنواهي ، وانسلخوا عن ربة الدين الإسلامي ؛ بل كل دين سماوي ، فأنكروا وجود الله ، والنسبوات والمعجزات ، والقيامات والمعاد .

وقد وضح ابن تيمية في نصوص صريحة تنقيد ما أطلقه ، وتفصل ما أجمله ، وتفسر تلك العبارات التي ذكرت على إطلاقها دون تقييد .

وقد اتضح من خلال البحث أن ابن رشد ليس باطنياً في سبب العمليات ، وتكاليف الدين الشرعيه : كالعلاة ، والزكاة ، ... ؛ ولكنه أراد أن يبيّر بدمعة تأويل بعض النصوص المتعلقة بالعمليات

فقال إن الشرع ورد بالظاهر والباطن . وأن الوصول إلى باطن النصوص يكون بالتأويل الذي يجب كتمانها من العامة والجمهور لأن مصلحتهم في أخذ النصوص على ظاهرها والعمل بموجبها .

١٨ - أظهر البحث أن المتكلمين استدلوا على وجود الله بأدلة متكلفه مبتدعه تشتمل على مقدمات باطلة ، وتورث شبهة عظيمة .

وقد نقد ابن رشد أدلة المتكلمين التي استدلوا بها على وجود الله ، وبيّن أنها أدلة مبتدعه لم يرد الشرع بها ، وهي لاتفضي إلى اليقين ، ولاتطرح أن تكون طريقا لمعرفة الله ، لأنها أدلة ظنية تشتمل على مقدمات مشكوك في صحتها ؛ بل باطلة ، فضلا عن أنها تثير شكوكا عويصة ، وشبهة عظيمة . وقد وافقه ابن تيمية على ذلك النقد كله ، وقد تميز نقد ابن تيمية لأدلة المتكلمين عن نقد ابن رشد بميزات منها : أنه بيّن أن تلك الأدلة التي استدل بها المعتزلة والأشاعرة كانت سببا فاسدا فلانهم . ووقعهم في بدع كثيرة في مسائل العقيدة ، فبسبب دليل الحدوث (الجواهر والأعراض) أنكر المعتزلة والأشاعرة علو الله على خلقه ، ونفوا الصفات الخيرية : كالوجه ، واليد ، والأفعال الاختيارية : كنزول الرب ، ومجيئه ، وإتيانه لفعل القضاء بين عباده يوم القيامة ، وبسببها قالت الأشعرية بالكلام النفسي ، وأن الله يرى في الآخرة لا في جهة .

وبسبب تلك الطريقة المبتدعه قالت المعتزلة بخلق القرآن وإنكار رؤية الله بالأبصار في دار القرار ، وغير ذلك من الشبه والشكوك التي أشارتها تلك المسالك العقلية المبتدعه .

١٩ - استدل ابن رشد على وجود الله بدليل الخلق ، ودليل العناية - مبينا أن هذين الدليلين هما اللذان - ورد بهما الشرع ، وأن هذين الدليلين ، دليلان عقليان شرعيان في آن واحد . ويمكن أن يفهمهما جميع الناس على اختلاف مستوياتهم وتفاوت قدراتهم ، بخلاف أدلة المتكلمين فإنه يعجب على الماهر بعلم الكلام فهمها ، فضلا عن أن ندعو العوام بها إلى الإيمان بالله .

٢٠ - أظهر البحث أن الإمام ابن تيمية قد وافق ابن رشد على الاستدلال بهذين الدليلين وأيده على الاستدلال بهما ، واستحسن عرضه لهما ؛ ولكنه أخذ عليه ماخذا دقيقا ، وهو أن أدلة الشرع لا تنحصر - فقط - في هذين الدليلين ؛ بل ورد الشرع بأدلة كثيرة غير هذين الدليلين فقد وسع الله للناس طرق معرفته ، وقرر دلائل وجوده .

٢١ - أبرز هذا البحث خطأ المتكلمين في مسألة الوجدانية ، وأنهم ظنوا أن التوحيد المطلوب ، هو توحيد الربوبية ، وإثبات أن خالق العالم واحد ، واستدلوا على ذلك بدليل التمانع . وقد غفلوا في بحثهم عن توحيد الألوهية فلم يعطوه نصيبا كبيرا من اهتمامهم ، رغم أن هذا النوع من التوحيد هو الذي وقعت فيه الخصومة بين الرسل وأممهم .

وقد أهمل المتكلمون توحيد الألوهية في بحثهم الكلامي ، وصرفوا جل عنياتهم إلى إثبات التمانع .

وتقرير الدلائل على أن خالق العالم واحد ، ظنا منهم أن ذلك هو الغاية في التوحيد . ثم فسروا الإله بأنه القادر على الإختراع وهذا خطأ ، فإن الإله هو المعبود الذي تأله القلوب وتتجسس إليه .

وعندما أهمل المتكلمون الحديث عن توحيد العبادة ، وركزوا في بحثهم على إثبات الصانع ، وأن خالق العالم واحد - فسروا آيات كثيرة على ضوء هذا الفهم ، حتى وإن كانت الآية برهانا على توحيد الألوهية ، ومن تلك الآيات التي أخطأ المتكلمون في استنباط وجه الدلالة منها قوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ حيث حاول المتكلمون - خطأ - أن يستنبطوا منها دليل التمانع ، رغم أن الآية دليل على توحيد الألوهية ، وليس فيها ما يرشد إلى دليل التمانع - وإن كان دليل التمانع يستنبط من آيات أخرى .

٢٣ - تجلّى من خلال البحث نقد ابن تيمية للمتكلمين في التوحيد حيث بيّن - رحمه الله - أن المتكلمين أحدثوا في باب التوحيد اصطلاحات محدثة ، وألفاظا مجمله ، وأدرجوا في مسمى التوحيد أموراً ليست من التوحيد ، وأخرجوا منه أموراً هي في صميم التوحيد فالتوحيد في اصطلاح المتكلمين يختلف عن التوحيد كما ورد به الكتاب والسنة .

والدليل على ذلك أن المعتزلة - مثلاً - أدرجوا في مسمى التوحيد نفي الصفات مطلقاً ، ونفي الرؤية ، والقول بخلق القرآن .

وأدرجت الأشعرية في مسمى التوحيد نفي العلو ، وسائر الصفات الخبرية ، ونفي الأفعال الاختيارية .

وأما ابن رشد فقد أدرج في مسمى التوحيد نفي الصفات ، وعمد إلى القول بأنها عين الذات . وتردى في القول بنفي رؤية الله بالأبصار في دار القبرار . وهذا قول مبتدع لم يرد به الكتاب والسنة ، بل هو مناقض للتوحيد الذي جاء به القرآن . ودعوا إليه الرسول .

٢٤ - أبرز البحث نقد ابن رشد للمتكلمين في مسألة الوجدانية — حيث تعرض لنقد دليل التمانع الذي استدل به المتكلمون على أن خالق العالم واحد ، وأنه لم يصدر من خالقين ؛ ولكنه لم يأت في نقده لهذا الدليل بما هو جديد أو طريف ؛ بل ردد جملة اعتراضات طالما أوردها المتكلمون - أنفسهم - على هذا الدليل ثم أجابوا عنها !!

وكذلك نقد ابن رشد المتكلمين في استدلالهم ببعض الآيات القرآنية على التوحيد ، فبين أنهم أخطئوا في استنباط وجوه الدلالة من قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ ، فبين ابن رشد أن دليل التمانع لا يستنبط من هذه الآية ؛ لأنها لا ترشد إلى شيء وليس فيها تمنع أصلاً .

٢٥ - أظهر البحث أن ابن رشد - رغم أنه وضع بعض أخطاء المتكلميين في الوجدانية - إلا أنه لم يوفق تماماً إلى الصواب في مسألة الوجدانية ، حيث أهمل - هو الآخر - الحديث عن توحيد العبادة : (الألوهية) وفسر الإله : بأنه القادر على الإختراع يفاهي بذلك قول المتكلمين من قبل ؛ ولهذا فإن مذهبه في الوجدانية لم يسلم من الخطأ .

/ كذلك أخفق ابن رشد في باب توحيد الأسماء والعفات فلم يوفق في بحثها إلى الحق وبناء على ما سبق ، أستطيع أن أجزم بأن مذهب ابن رشد في مسألة التوحيد ، ونقده للمتكلمين في قضية الوجدانية لم يبلغ درجة الكمال ، بل ترك وراءه شغرات يمكن لمن جاء بعده أن يستدركها عليه .

ولكن حسب ابن رشد أنه وقف واستوقف من قرأ له على أخطاء المتكلمين ، وضلالهم في التوحيد ، وأنه نقد الأشعرية نقداً لادعائهم في وقت كان يدّعي فيه أشمه هذا المذهب وأتباعه : أنه المذهب الحق ، وأنه مذهب أهل السنة والجماعة ، فتعدى ابن رشد لنقد ذلك المذهب ، وهدم الأسس التي يقوم عليها غير مهتم بماله من مكانه في نفوس أتباعه ... ، ... ، وهذه مكرمه يسجلها التاريخ لابن رشد ، وتذكر في جهوده وآثاره ؛ إذ أن نقده للمتكلمين أثراً جميلاً أبقاءه ، وجهداً مشكوراً بدأه ، حتى جاء ابن تيمية فآتمه حتى استوفاه .

ذلك بأن الإمام ابن تيمية بحث قضية التوحيد بحثاً عميقاً ودقيقاً ، وكان بحثه لها غاية في التحرير والتقرير ، والتحقيق والتدقيق ، حيث بين - رحمه الله - أنه يجب الإقرار بوحدانية الله في ربوبيته ، وألوهيته ، وأسمائه وصفاته ، وأنه لا يكتمل توحيد العبد حتى يحقق هذه الأمور مجتمعة ؛ لأن أنواع التوحيد الثلاثة متلازمة في الوجود لا ينفك بعضها عن بعض ، ولا يجوز للعبد أن يهتم - واحداً منها .

ثم بين ابن تيمية أن الفاية في التوحيد ليست مجرد الإقرار بتوحيد الربوبية - كما فعل المتكلمون الذين صرفوا جل اهتمامهم إلى هذا النوع غافلين عن توحيد الألوهية الذي دعت إليه الرسالة ، ونزلت به الكتب ، وهو أول ما يستفتح به كل رسول دعوته إلى الله - فومه .

ثم بين ابن تيمية أن مجرد الإقرار بتوحيد الربوبية - الذي تعب المتكلمون في تقريره - لا يكفي وحده في دخول العبد في الإسلام

فضلا عن أن يكون موحدًا كامل التوحيد ؛ لأن مشركي العرب - الذين بعث إليهم الرسول كانوا يقرّون بهذا النوع من التوحيد ، ويعترفون بأن الله هو الخالق الرازق المحيي المميت ، الضار النافع فلم ينفعهم ذلك الإقرار ، ولم ينفع عنهم تبعة الشرك .

وبعد هذا أقر ابن تيمية المتكلمين على الاستدلال بدليل التمانع على إثبات أن خالق العالم واحد ، وبَيَّن أنه برهان صحيح على إثبات أن العالم لم يعدر عن خالقين ، وأنه برهان صحيح على إثبات هذا المطلوب . ثم قرره تقريراً بديعاً خيراً من تقرير المتكلمين .

وكذلك نقد ابن تيمية بعض المتكلمين الذين زعموا أن أدلة القرآن على التوحيد ، أدلة خطابيه ألقاها ، مبينا أن أدلة القرآن ، أدلة شرعية وعقلية في آن واحد ، وأنها براهين قاطعة على إثبات دلائل التوحيد .

٢٦ - أظهر البحث اتفاق ابن تيمية وابن رشد على بيان خطأ المتكلمين في استنباط دليل التمانع من قوله تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ ثم بيّن ابن تيمية أن هذه الآية دليل على توحيد الألوهية وإفراد الله بالعبادة ، فهي توضح أن ملاح بني آدم واستقامة أمر الكون بأسره إنما يتحقق بعبادة الله وحده دون شريك ، وتطبيق منهج الله في جميع شؤون الحياة ، والالتزام بشرعه ، وفساد بني آدم ، وخراب العالم إنما يكون بالإعراض عن منهج الله واتخاذ معبودات باطلة ، وأديان وفعية ، وقوانين بشرية .

ثم بيّن ابن تيمية أن الآية لا يفهم منها دليل التمانع ، ولا ترشد

إليه - كما توهم المتكلمون - ولكن دليل التمانع يمكن أن يستنبط من قوله تعالى :

﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل آله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يعفون ﴾ (١)

وكذلك نقد ابن تيمية الفيلسوف ابن رشد لاغفاله توحيد الألوهية وتخطئه في مسألة الصفات ، وإنكاره لرؤية الله بالأبصار فـ... دار القرار .

٢٧ - تجلّى من خلال البحث أن ابن رشد مال إلى مذهب المعتزلة في الصفات وتردى في القول بعينية الصفات ما في ذلك أدنى شك ، حيث ذهب إلى إنكار زيادة الصفات على الذات وقال بأنها عين الذات ، فالله عالم وعلمه عين ذاته ، قادر وقدرته عين ذاته ... ،

وهذا القول بدوره يفضي إلى التعطيل ونفي الصفات ؛ بل إن مذهب ابن رشد في الصفات أسوأ من مذهب المعتزلة ، فالمعتزلة وإن قالت بأن صفاته عين ذاته ، إلا أنها ترى أن المفهوم من العلم غير المفهوم من القدره ، غير المفهوم من الإرادة ، وأما ابن رشد فقد قال باتحاد الذات والصفات ، واتحاد المفهوم من الصفات - أيضا - فالمفهوم من العلم لا يفاير عنده المفهوم من القدره ، والمفهوم من القدره لا يفاير المفهوم من الإرادة .

وكذلك ينفي ابن رشد الصفات الخبرية ، والأفعال الاختيارية كالوجه ، واليد ، والإستواء ، والنزول ... ؛ بل يرى أنه يجب على أهل البرهان تأويل هذه النصوص ، وحملهم إياها على ظاهرها كفر .

(١) سورة المؤمنين ، آية : (٩١) .

ولكن يجب عليهم أن يكتموا تلك الآراء في الصفات عن الجمهور؛ بل يحرم التصريح للجمهور بمذهب المعتزله ، أو تأويل نصوص الصفات الخبرية والأفعال الاختيارية . ثم يلوم ابن رشد المعتزله والأشعرية والغزالي على التصريح بتلك الآراء للجمهور ؛ لأن إطلاعهم على تلك التأويلات يفسد عقائدهم ، ويعرفهم عن العمل بفغائل الدين وواجباته التي هي المقصد الأهم في إصلاح الجمهور .

٢٨ - أوجب ابن رشد على الجمهور - ويدخل فيهم علماء الكلام - أن يعترفوا بصفات إلهية ، وأما الخوض فيما إذا كانت زائدة على الذات ، أو غير زائدة فشيء لا تطبيقه عقولهم ولا تدركه أفهامهم ، ويلوم المعتزله لوما شديداً على التصريح بمذهبهم في الصفات للجمهور ؛ لأن القول بأن الصفات والذات شيء واحد تعليم بعيد عن أفهامهم .

وكذلك أوجب ابن رشد على العامة أن يتأخذوا النصوص الشرعية التي وردت - مثلاً - باثبات الإستواء ، واليد ، والوجه على ظاهرها وعدم تأويلها ؛ بل إن تأويلها يعد في حقهم بدعه .

٢٩ - تجلّى من خلال البحث أن مذهب ابن رشد في الصفات يخالف مذهب ابن تيمية مخالفة صريحة . لأن مذهب ابن تيمية هو إثبات الصفات التي وصف بها نفسه ، ووصفه بها رسوله من غير تعطيل ولا تأويل ، ولا تحريف ولا تكليف ، ولا تشبيه ولا تمثيل ، ولا تفويض ، وقد حرر القول في معنى زيادة الصفات على الذات مبيناً أن الصفات زائدة على الذات المجردة التي يتخيلها الذهن بمعنى أن العقل يفهم من الذات معنى غير المفهوم من العلم وسائر الصفات وأن المفهوم من صفة العلم غير المفهوم من صفة القدرة ، وأن المفهوم من القدرة يفاير المفهوم من سائر الصفات ... وهلمّ جرا .

وكذلك وضح ابن تيمية خطأ المعتزلة ومن وافقهم على القول بعينية الصفات ، وردَّ على شبههم مبينا أن إثبات الصفات رائده على الذات لا يلزم منه تعدد القدماء ، ولا مشابهة النصارى في كفرهم وتثليثهم ، ولا يلزم منه التركيب ولا نحوه من الشبه التي توهمها أهل الأهواء .

وأن تلك الشبه التي توهمها المعتزلة شبه ذهنية لا وجود لها في الواقع ، وليس في الخارج ذاتا مجردة عن صفاتها ، وذات الله - سبحانه - لا توجد إلا بصفاتها ، وإذا قلنا الله : فإن ذلك يشمل الذات والصفات ، فالصفات ليست غير الذات بهذا الاعتبار .

٣٠- أثبت ابن رشد صفة العلو لله ظاهرا وباطنا ، وقرر بالأدلة النقلية والعقلية أن الله فوق عباده باثنا منهم ، وأنه سبحانه هو العلي العظيم . ثم سقاه أحلام المتكلمين الذين زعموا أن دلائل العقل وبراهينه تدعو إلى نفي الجاه ، وإنكار علوه على خلقه .

وإثبات ابن رشد للعلو وتقرير ذلك بالأدلة النقلية والعقلية يعد خرقا لذلك الإجماع المزعوم الذي ادعاه الرازي وغيره من نفاة العلو ، حين زعم أن المسلمين أجمعوا على نفي العلو إلا فئة قليلة من الحنابلة .

وقد هدم ابن رشد هذه الدعوى من أساسها ، وأثبت بالبرهان الفلسفي والدليل العقلي علو الله على خلقه ، وأن أدلة النقل والعقل قد تضافرت على إثباته ، وليس هناك ما يدعو إلى تأويله - كما زعم المعتزلة والأشعرية .

٣١- تجلّى من خلال البحث اتفاق ابن رشد وابن تيمية على إثبات علو الله

على خلقه ، كما دل على ذلك الكتاب والسنة ، وإجماع الصحابة والتابعين
وأئمة الدين ، وأدلة العقل الصحيح .

٣٢- تجلى من خلال عرض مذهب ابن رشد في التنزيه أنه قد حصر قضايا التنزيه
في عدة أمور :

أولا : نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق ، وهذا الاغبار عليـــــــــــــــــه
ولكنه لم يشتوف الأمور التي نزه الله نفسه عنها ، فقد قرر
القرآن الكريم قضية التنزيه تقريرا دقيقا فنزه الله نفسه
من صاحبه والولد ، واتخاذ الشركاء والأنداد ، ونزه نفسه
عما اتهمه به المشركون في زعمهم أن الملائكة بنات الله ،
ونزه نفسه عن السنة والغفلة ، والتعب ، والعجز والفقر ...

ثانيا : بحث مسألة الجسميه ، وهل يجوز إثباتها لله ؟ أم يجب نفيها
عنه ، وانتهى في بحثه إلى إطلاق القول بأن الله ليس بجسم
ولكنه ينهى عن التعريح بذلك للجمهور .

وقد تعقبه ابن تيميه وبين أن هذا اللفظ ونحوه لفظ مجمل مبتدع
لم يرد الكتاب والسنة بإثباته ولا نفيه ، فالواجب في مثل هذه
الألفاظ المشتركة والامطلاحات المحدثه أن يحدد المتكلم مراده من
إطلاق ذلك اللفظ ، وأن يستعمل السامع عن المعنى الذي يقصده
المتكلم من اطلاق هذا اللفظ المجمل .

- فإن أريد به معنى صحيحا موافقا لما جاء به الكتاب والسنة ، قبل
- وإن أريد به معنى مخالفا لما جاء به الكتاب والسنة ، لم يقبل .

وذلك لأن أهل الأهواء والبدع أحدثوا في أصول الدين ألفاظا مجمله
وامطلاحات محدثه ، وقد يريدون بنفيها نفي مادل عليه الكتاب السنـــــــــــــــــه

فإذا قال الجهميه ((إن الله ليس بجسم)) أوهموا السامع أنهم يريدون بذلك أن الله ليس مركبا ، ولا مؤلفا من الأبعاض ولا يتعف بعفات الأجسام ... وهذا كله حق ؛ ولكن مراد الجهميه بقولهم ((إن الله ليس بجسم)) نفي العفات ، ونفي العلو ، وإنكار الرؤية ، وإنكار قيام فعل إختياري بذاته كالنزول والمجيء وغيره من الأمور التي دل على إثباتها الكتاب والسنة .

ولهذا نجد ابن تيميه يرى أن لابد من تحرير المقصود من تلك الألفاظ المجمله ، والامطلاحات المحدثه ، بحيث يقبل المعنى الصحيح ويرد المعنى الباطل .

٣٣ - أظهر البحث خطأ ابن رشد في الجواب عن الماهيه ، فقال إذا سأل السائل عن ماهية الله فيجب أن يقال له إنه نور .

وهذا الجواب عن الماهيه ، جواب باطل ؛ لأن أهل السنة يثبتون الماهية لله إثبات وجود لا إثبات كيفية ، ويجيبون من سأل عن الماهيه بأنه حق واحد أول خالق ، ويجاب عنها بالأمور التي هي من لوازم ذات الله العليه التي لا يشاركه فيها غيره ، مثل أن يقال خالق السموات والأرض ، ورب العالمين ، ... ،

وقد تعقبه ابن تيميه وبين أن لله ماهية ثابتة في نفس الأمر وأن جواب موسى لفرعون جواب صحيح ، وتام ، ومطابق للحقيقة المسؤول عنها ومطابق لحال فرعون وسؤاله :-

- سواء كان سؤاله سؤال منكر لوجود الله متظاهرا أمام قومه بالجحود .
- أو كان سؤاله سؤال معترف بوجود الخالق مستفهما عن ماهيته .

٣٤ - أظهر البحث أن الإمام ابن تيمية بمنأى عن التجسيم السـ الذي
أتهمه به خصومه ، وأنه بريء مما قالوا ، ويكفي لتبرئته ابن تيمية
من التشبيه والتجسيم أنه يحذر اصطلاحات المتكلمين المحدثه ، ويبتعد
عن استخدام الألفاظ المجمله التي قد يفهم منها معنى لا يليق
بالله سبحانه .

وهنا نجد ابن تيمية يحذر المراد من تلك الألفاظ حتى لا يلحق
بالله معنى يتنزه الباري عنه .

٣٥ - أظهر البحث أن ابن رشد يوافق المعتزلة على إنكار رؤية الله
بالأبصار في دار القرار ، وأنه يذهب إلى تأويلها ، وتحريف النصوص
الوارده باثباتها .

ويرى أن تلك الرؤية مزيد علم بالله في الدار الآخرة .

ولكن ابن رشد يوجب كتمان هذا الرأي عن الجمهور ، وينهـ
عن التصريح لهم به ، ويلوم المعتزلة على تمريحهم بهذا المذهب
لجميع الناس .

ورغم أن هذا هو مذهب ابن رشد في الرؤية ؛ إلا أنه نقد الأشعرية
نقدا شديدا في هذه المسألة : مبينا أن المسالك التي استدلسوا
بها على إثبات الرؤية مسالك ضعيفه تثير الشبه وتغفي إلى الشكوك .

ويرى أن الأشعرية تناقضوا تناقضا بينا عندما أنكروا العلـو
وحاولوا إثبات الرؤية ، فقالوا : يرى لا في جهة ، وهذا تناقض
ظاهر ؛ إذ أن العقل لا يدرك مرئي إلا في جهة من الراي وقد وافقه
على ذلك النقد ابن تيمية مبينا أن تلك الرؤية التي يدعيها الأشعرية
لا حقيقة لها . ومن قال يرى لا في جهة ، فقد أضحك الناس علـو
عقله !!

٣٦ - يتفق ابن تيمية وابن رشد على مسألة السببية ، فقد ذهب ابن رشد إلى أن الله - سبحانه - قد أودع في هذا الكون أسبابا وقوى ، وطبائع تؤثر في مسبباتها وتنتج عن تلك المؤثرات آثارها بإذن الله وحفظه لها ، فهو الذي خلق الأسباب وجعلها فاعلة ومؤثره بإذنه وحفظه : فقد أودع الله في النار طبيعة الإحراق فالنار إذا لاقت جسما من الأجسام ، وتوفرت الأسباب وارتفعت الموانع فإنها تؤثر فيما تلاقيه وتحرقه .

وكان ابن رشد أحسن - وهو يبحث مسألة السببية - بأنه قد لمس مسألة دقيقة ، وهي مسألة المعجزات ، ومعجزة نبي الله خاصة ، حيث أنه - عليه السلام - ألقى في النار ، فلم تؤثر في بدن - بل كانت عليه بردا وسلاما ، ولم يؤثر ذلك السبب في المسبب

وهنا بين ابن رشد أن معجزة ابراهيم وسائر معجزات الأنبياء عليهم السلام أمور إلهية تفوق مقدرة العقول ، وتعجز الأفهام عن إدراكها ، فيجب التسليم والإيمان بها ؛ لأنها مبادئ الشرائع وأن إنكارها ، أو التشكيك فيها كفر ، ويجب قتل من أنكرها ، ولهذا وجب قتل الزنادقة .

وقد وافقه الإمام ابن تيمية على مذهبه في السببية والمعجزات ثم بين أن العلم بصدق الرسول في دعوى رسالته يعلم بطرق كثيرة تعد المعجزات طريقا واحدا منها ، وليست المعجزة هي الطريق الوحيد لإثبات نبوة النبي وتعديقه .

قَامِيَةُ الْمَرْحَلَةِ

فهرس المراجع .

(١)

- القرآن الكريم .
- الإبانة عن أصول الديانة . لأبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري
الطبعة : الثانية . تقديم : حماد بن محمد الأنصاري
المدينة المنورة مطابع الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ .
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد . لعبد الملك بن
عبدالله بن يوسف الجويني . الطبعة : (بدون) . تحقيق
د . محمد يوسف موسى . علي عبد المنعم عبد الحميد . مصر
مطبعة السعادة ، ١٩٥٠ م . الناشر : مصر : مكتبة الخانجي
- ابن تيمية بطل الاصلاح الديني . محمود مهدي الاستانبولسي
الطبعة : دمشق - بيروت : المكتب الإسلامي .
- ابن رشد وفلسفته - مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفـرج
أنطون . تأليف : فرج أنطون . الطبعة : الأولى . تقديم
د . أدونيس العكره . بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨١ م
- ابن رشد والرشدية ، تأليف : ارنست رينان ، الطبعة : (بدون)
نقله إلى العربية : عادل زعيتر . القاهرة : دار إحياء
الكتب العربية ، ١٩٥٧ م .
- الأربعين في أصول الدين . لأبي عبد الله محمد بن عمر فخر
الدين الرازي . الطبعة : الأولى . الهند : حيدر آباد
١٣٥٣ هـ . طبعة أخرى : مجلس دائرة المعارف العثمانية
١٣٥٣ هـ .
- الأربعين في أصول الدين . لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي
الطبعة : الرابعة . تحقيق : لجنة إحياء التراث العربي
الناشر : بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

- أزهار الرياض في أخبار عياض ، لأحمد المقري ، الطبعة :
(بدون) • القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والنشر ،
١٣٦١ هـ •
- أساس التقديس في علم الكلام • لأبي عبد الله محمد بن عمر
الرازي • الملقب " فخر الدين " الشهير بابن الخطيب
(ت ٦٦١ هـ) • ويليه كتاب الدرة الفاخرة في تحقيق
مذهب الصوفية • والمتكلمين والحكما • • ملا عبد الرحمن
الجامي • الطبعة : (بدون) • مصر مطبعة مصطفى البابي
الحلبي وأولاده ، ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م • طبعة أخرى : تحقيق
د. أحمد حجازي السقا • مصر : الكليات الأزهرية
١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م •
- أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية بدمشق • المجلس الأعلى
لرعاية الفنون والآداب • الطبعة : (بدون) • دمشق
: مطبوعات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، ١٦ - ٢١
شوال ١٣٨٠ هـ •
- الاستقماء لأخبار دول المغرب الأقصى ، لأحمد الناصري ، الطبعة :
(بدون) •
- الاستيعاب في أسماء الأصحاب • لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن
عبد البر - مطبوع على الإصافة •
- أسد الغابة في معرفة الصحابة • لأبي الحسن علي بن محمد
الجزري • الطبعة : (بدون) • مطابع الشعب •
- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة • علي بن سلطان القاري •
الطبعة : (بدون) • تحقيق : محمد الصباغ • بيروت
مؤسسة ، الرسالة ، ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م •

- أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية • لابن قيم الجوزية —
محمد بن أبي بكر • الطبعة : الرابعة • تحقيق : د. صلاح الدين المنجد • بيروت : دار الكتاب الجديد ، ١٤٠٣ هـ •
- الإصابة في تمييز الصحابة • لابن حجر العسقلاني • الطبعة :
(بدون) • بيروت : دار الكتاب العربي ، بدون تاريخ •
- أصول الدين • لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي •
الطبعة : طبعة معصورة عن الطبعة الأولى بدار الفنون
التركية - استانبول • مطبعة - الدولة ، ١٣٤٦ - ١٩٢٨ م •
الطبعة : الثالثة • بيروت : دار الكتب العلمية —
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م •
- الاشارات والتنبيهات • لأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا —
الطبعة : (بدون) • تحقيق : د. سليمان دنيا • مصر :
دار المعارف •
- الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة • لأبي بكر —
أحمد بن الحسين البيهقي • الطبعة : الأولى • بيروت
دار الكتب العلمية • ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م •
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، لأبي عبد الله محمد بن —
عمر بن الحسين الرازي • الطبعة : (بدون) • مراجعة
على سامي النشار • بيروت : دار الكتب العلمية —
١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م •
- الأعلام • تأليف : خير الدين الزركلي • الطبعة الثانية ، —
القاهرة : دار المعارف •
- الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية ، لعمر البزار —
الطبعة : الأولى • تحقيق : د. صلاح الدين المنجد —
بيروت : دار الكتاب الجديد ، ١٣٩٦ هـ •

- أعلام الموقعين عن رب العالمين . محمد بن أبي بكر بن قيسم
الجوزية . الطبعة : (بدون) . القاهرة : مطبعة
فرج الله زكي الكردي ، بدون تاريخ ، وطبعه : أخرى :
القاهرة : إدارة الطباعة المنيرية ، بدون تاريخ . وأخرى
دمشق - بيروت : دار الجبل للنشر والتوزيع ، ١٩٧٣ م .
- أعيان العصر . خليل بن أيوب الصفدي (ت ٧٦٤ هـ) . تراجم
مخطوطة أمانة خزينة : ١٢١٤ نص المخطوطة موجود ضمن
النصوص التي جمعها وقدم لها . د . ملاح الدين المنجد
في كتابه شيخ الإسلام ابن تيمية سيرته وأخباره عند
المؤرخين .
- الاقتصاد في الاعتقاد . لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي .
الطبعة : الأولى . بيروت : دار الكتب العلمية
١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم . لأبي العباس
أحمد بن عبد الحليم بن تيمية . الطبعة : الأولى . تحقيق
د . ناصر بن عبد الكريم العقل . الرياض : شركة العبيكان
للطباعة والنشر ، ١٤٠٤ هـ . الناشر : مكتبة الرشيد
 بالرياض .
- الإمام ابن تيمية وقضية التأويل . د . محمد السيد الجليند
الطبعة : الثالثة . المملكة العربية السعودية
شركة مكتبات عكاظ ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .
- الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال . لأحمد ابن المنير
الاسكندري المالكي - مطبوع على هامش الكشاف . للزمخشري
بيروت : دار المعرفة .

- الانعاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به . لأبي بكر بن
الطيب الباقلائي . الطبعة : الثانية . تحقيق : محمد
راهد بن الحسن الكوشري . مصر : مطبعة السنة المحمدية
الناشر : مؤسسة الخانجي ، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م .
- أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف
الغلاة فيه . تأليف : د. علي نفيح العلياني . الطبعة :
الأولى . الرياض : دار طيبة ، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .
- ايضاح المبهم من معاني السلم في المنطق . أحمد الدمنهوري
ويليه شرح العلامة الأخصري . وعليهما بعض حواش لابراهيم
الباجوري . الطبعة : الأخيرة . مصر : مكتبة ومطبعة
معطفى البابي الحلبي ، ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م .

(ب)

- بدائع الفوائد . لمحمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية . الطبعة
(بدون) بيروت : دار الفكر ، بدون تاريخ .
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد . لأبي الوليد محمد بن أحمد
ابن محمد بن رشد القرطبي الأندلسي . الطبعة : (بدون)
بيروت : دار الفكر .
- البداية والنهاية ، لابن كثير ، الطبعة : (بدون) بيروت :
مطبعة المتوسط ، بدون تاريخ .
- بغية الملتزم في تاريخ رجال أهل الأندلس ، لأحمد بن يحيى الضبي
الطبعة : (بدون) . مكان النشر : مجريط .

— بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو (نقض
تأسيس الجهمية) . لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم
ابن تيميه . الطبعة : الأولى . بتصحيح وتعليق : محمد
ابن عبد الرحمن بن قاسم . مكة المكرمة : مطبعة
الحكومة ، ١٣٩١ هـ .

— بيان مذاهب الباطنية ويطلانه - منقول من كتاب قواعد عقائد
آل محمد - تأليف : محمد بن الحسن الديلمي . الطبعة :
الثانية . عني بتصحيحه شدو طمان . مطبعة : جاويد
رياض . الباكستان : لاهور . الناشر : إدارة ترجمان
السنة - المكتبة الامدادية بمكة المكرمة ١٤٠٢ هـ .

— بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول . لأبي العباس أحمد
ابن عبد الحليم بن تيميه - مطبوع على هامش منهج
السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ، للمؤلف
المذكور . الطبعة : (بدون) . بيروت : دار الكتب
العلمية ، بدون تاريخ .

(ت)

— تأويل مختلف الحديث . لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة
الدينوري . الطبعة الأولى . تحقيق : عبد القادر أحمد
عطا . مصر : مطبعة حسان ، ١٤٠٢ هـ .

— تاج العروس من جواهر القاموس . ١٠ أجزاء لمحمد بن مرتضى
الزبيدي . الطبعة : معر عن الطبعة الأولى . مصر :
المطبعة الخيرية ، ١٣٠٦ هـ . منشورات : دار
مكتبة الحياه - بيروت .

- تذكرة الحفاظ . لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي
الطبعة الثالثة . الهند : حيدر آباد الدكن
١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م
- تاريخ الأدب العربي . كارل بروكلمان . ترجمة : عبد الحليم
النجار - رمضان عبد التواب - يعقوب بكر . القاهرة
دار المعارف ، ١٩٦١ - ١٩٧٧ م
- تاريخ ابن الوردي ، لابن الوردي . الطبعة : (بدون) . إيران :
المطبعة الحيدرية بالنجف ، ١٩٦٩ م
- تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين
تأليف : علي رمضان معطف الغرابي . الطبعة : الثانية .
مصر : مكتبة الانجلو ، ١٩٨٥ م
- تاريخ الفلسفة اليونانية . يوسف كرم . الطبعة : (بدون) .
بيروت : دار القلم .
- التاريخ الكبير . محمد بن اسماعيل البخاري . الطبعة : (بدون)
بيروت : دار الكتب العلمية . بدون تاريخ
- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة
لأبي المظفر طاهر بن محمد الأسفرايني . الطبعة : الأولى
تحقيق : كمال يوسف الحوت . بيروت : عالم الكتب .
- تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد . تأليف : إبراهيم البيجوري
الطبعة : الأولى . بيروت : دار الكتب العلمية
١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م
- ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لأبي عبد الله محمد
ابن المرتضى اليماني المشهور بابن الوزير . الطبعة
الأولى . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

— التعريفات . للشريف علي بن محمد الجرجاني . الطبعة : الأولى

بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣هـ .

— تفسير أبي السعود ، المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا

القرآن الكريم . لأبي السعود محمد بن محمد العمادي
الطبعة : (بدون) . بيروت : دار إحياء التراث العربي

— تفسير القرآن العظيم . لأبي الفداء اسماعيل بن كثير القرشي

الدمشقي . الطبعة : (بدون) . بيروت : دار إحياء

التراث العربي ، ١٣٨٨ هـ وطبعة أخرى - بيروت :

دار المعرفة ، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٩م .

— تفسير ما بعد الطبيعة ، لابن رشد ، الطبعة : (بدون) تحقيق

موريس بويج . لبنان : دار المشرق ، ١٩٦٧م .

— التفسير الكبير . لأبي عبد الله محمد بن عمر السمرقندي

الطبعة : الثالثة . معور عن طبعة : المطبعة البهية

المصرية بمصر . بيروت : دار إحياء التراث العربي .

— تفسير النسفي - المسمى مدارك التنزيل وحقائق التأويل -

لعبد الله بن أحمد النسفي . الطبعة : (بدون) بيروت

دار إحياء الكتب العربية .

— التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد . يوسف بن

عبد الله بن عبد البر . الطبعة : (بدون) . القاهرة

مكتبة القدسي ، ١٣٥٠ هـ . وطبعة أخرى : بتحقيق

معظمي بن أحمد العلوي ، محمد عبد الكبير البكري

الرباط : المطبعة الملكية ، ١٩٦٧م .

- التمهيد في الرد على الملحده المعطلة والرافضة والخوارج
والمعتزلة ، محمد بن الطيب الباقلائي . الطبعة :
(بدون) . تحقيق : رتشد يوسف مكارشي ، المكتبة
الشرقية . منشورات جامعة الحكمة في بغداد .
بيروت : ١٩٥٧ م .
- تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث
لعبد الرحمن بن علي بن محمد الشهير بابن الديب —
الشباني . طبعة محمد علي صبيح . القاهرة ، ١٣٤٧ هـ .
- تهافت التهافت ، لابن رشد . الطبعة الثالثة . تحقيق : د . سليمان
دنيا . مصر : دار المعارف ، بدون تاريخ . والطبعة
الأولى . مصر : المطبعة الخيرية ، ١٣١٩ هـ .
- تهافت الفلاسفة ، لأبي حامد ، محمد بن محمد الغزالي . الطبعة
الخامسة . تحقيق : د . سليمان دنيا . مصر :
دار المعارف ، ١٣٩٢ هـ .
- تهافت الفلاسفة . لخوجه زاده (ت ٨٩٣ هـ) ألفه في التحكيم بين
الغزالي ، وابن رشد فيما اختلفا فيه في تهافت
الفلاسفة ، وتهافت التهافت . طبع هذا الكتاب على هامش
كتاب تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، وتهافت التهافت ، لابن رشد
الطبعة الأولى . مصر : المطبعة الخيرية ، ١٣١٩ هـ .
- تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد . للشيخ : سليمان
ابن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب . الطبعة : السادسة
بيروت ، دمشق : المكتب الإسلامي ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
- (ج)
- جامع البيان عن تأويل القرآن . لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري
الطبعة : الثالثة . مصر : معطي الطيبي ، ١٣٨٨ هـ .
وطبعة أخرى : بتحقيق : محمد محمود شاكر ،
أحمد محمد شاكر .

- جامع البيان عن تأويل القرآن • لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري
الطبعة : الثالثة • مصر : مصطفى الحلبي ، ١٣٨٨ هـ .
وطبعة أخرى : بتحقيق : محمد محمود شاكر ، أحمد محمد
شاكر .
- جامع الرسائل • لابن تيمية • الطبعة : الثانية • تحقيق :
د . محمد رشاد سالم • جدة : دار المدني ، ١٤٠٥ هـ .
- الجامع لأحكام القرآن • لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري
القرطبي • الطبعة الثالثة • دار الكاتب العربي
بدون تاريخ .
- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي • د . محمد البهي • الطبعة :
السادسة • مصر : دار غريب للطباعة ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .
الناشر : مكتبته وهبه بالقاهرة .
- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح • لأبي العباس أحمد بن
تيمية • الطبعة : (بدون) • تقديم على السيد صبح
المدني • القاهرة : مطبعة المدني .
(ح)
- حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر
ابن أيوب بن قيم الجوزية • الطبعة الأولى • بيروت :
دار القلم ، ١٩٨٣ م .
(خ)
- الخطط المقرئية ، أو كتاب المواعظ والإعتبار بذكر الخطط
والآثار المعروف بالخطط المقرئية ، لأبي العباس أحمد
ابن علي المقرئ • طبعة جديدة بالأوفست • دار مصادر
دار بيروت .
- خلق أفعال العباد • للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل
البخاري • مطبوع ضمن عقائد السلف • جمع : د . علي سامي
النشار • عمار الطالبي • مصر : منشأة المعارف بالإسكندرية
الناشر المكتبة السلفية ، ١٩٧١ م .

(د)

(هـ)

- درء تعارض العقل والنقل - لابن تيميه . الطبعة : الأولى . تحقيق
د . محمد رشاد سالم . المملكة العربية السعودية
مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م
- دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية . د . عرفان عبد الحميد
الطبعة : الأولى . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٤ - ١٩٨٤ م .
الناشر : الشركة المتحدة للتوزيع ، بيروت .
- درة الأسلاك في دولة الأتراك . لابن حبيب (ت ٧٧٩ هـ) تراجم
استانبول : أحمد الثالث . ٣٠١١ ورقة بخط المؤلف .
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، لأحمد بن علي بن حجر
العسقلاني . الطبعة : (بدون) . تحقيق : محمد سيد جاد
الحق . مصر : دار الكتب الحديثة .
- الدر المنثور في التفسير المأثور . عبد الرحمن بن أبي بكر
السيوطي . دمشق : دار الفكر ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
- الدليل الشافي على المنهل العافي . لأبي المحاسن يوسف
ابن تغري بردي . الطبعة : (بدون) . تحقيق : فهد
محمد شلتوت . مكة المكرمة : جامعة أم القرى - مركز
البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي . الناشر : مكتبة
الخانجي - القاهرة - صفا بطريقه الجمع التصويري : بدون
تاريخ .
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ، لأبراهيم
ابن علي بن فرحون . الطبعة : الأولى . مصر : مطبعة
السعادة ، ١٣٢٩ هـ .

(د)

— الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، لابن بسام ، علي بن بسام
الشتريبي . الطبعة : (بدون) . القاهرة : مطبعة
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٣٥٨ هـ .

— الدليل على طبقات الحنابلة ، لأبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد
البغدادي . الطبعة : (بدون) . بيروت : دار المعرفة
بدون تاريخ .

(ر)

— رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيسـد
مطبوع ضمن عقائد السلف جمع : علي سامي النشار . عمار
الطالبي . مصر : منشأة المعارف بالاسكندرية . الناشر
المكتبة السلفية ، ١٩٧١ م .

— الرد على الجهمية . لأبي عبد الله محمد بن اسحاق بن محمد
ابن يحيى بن منده . الطبعة : الأولى . تحقيق : د. علي
ابن محمد ناصر الفقيهي . المدينة المنورة : الجامعة
الاسلامية ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .

— الرد على الجهمية - لأبي سعيد الدارمي مطبوع ضمن عقائد السلف
جمع : د. علي سامي النشار . عمار الطالبي . مصر :
منشأة المعارف بالاسكندرية . الناشر : المكتبة السلفية
١٩٧١ م

— الرد على الزنادقة والجهمية . للإمام أحمد بن حنبل مطبوع
ضمن عقائد السلف - جمع : عمار الطالبي . د. علي سامي
النشار . مصر : منشأة المعارف بالاسكندرية الناشر : المكتبة
السلفية ، ١٩٧١ م .

— الرد على المنطقيين • لأبي العباس أحمد بن تيمية الحراني
الطبعة : (بدون) • بيروت : دار المعارف
بدون تاريخ •

— الرسالة التدمرية • لأبي العباس أحمد بن تيمية الطبعة : الرابعة
تحقيق : زهير الشاويش • دمشق - بيروت : المكتب الإسلامي ،
١٤٠٥ هـ •

— الرسالة التسعينية • لابن تيمية • طبعت ضمن مجموعة فتاوى
ابن تيمية ٥ أجزاء • القاهرة : كردستان العلمية ١٣٢٩ هـ

— رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، مطبوعة ضمن كتاب الجامع
الفريد الذي يحتوى على كتب ورسائل لائمة الدعوة الإسلامية
الطبعة : (بدون) • الرياض : مطبعة المدينة ١٣٨٧ هـ •

— رسالة أضحية في أمر المعاد • لابن سينا الطبعة : (بدون) •
تحقيق : سليمان دنيا • دار الفكر العربي •

— الروح • لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية
الطبعة الأولى • بعناية : محمد اسكندرلدا • بيروت : دار
دار الكتب العلمية ، ١٤٠٢ هـ •

— روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات • لمحمد باقر
الخوانساري الموسوي الأفهاني • الطبعة الثانية
ايران : طبعة حجر ، ١٣٤٧ هـ • وطبعة أخرى ، ايران :
أصفهان ، ١٣٨٢ هـ •

— روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه • عبدالله بن أحمد
ابن قدامه المقدسي •
الطبعة : الرابعة • القاهرة : المطبعة السلفية
ومكتبتها ، ١٣٩٧ هـ •

(س)

— سنن أبي داود ، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي.

الطبعة : (بدون) ، مراجعة : محمد محيي الديني

عبد الحميد . بيروت : دار احياء التراث العربي ، بدون تاريخ .
وأيضاً : طبعة دار الحديث ، ١٣٩٤ هـ .

— سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي ، الطبعة ، (بدون)
بيروت : المكتبة العلمية ، بدون تاريخ .

— سنن ابن ماجه ، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني .

الطبعة (بدون) ، تحقيق : محمود فؤاد عبد الباقي .
بيروت : المكتبة العلمية .

— السيرة النبوية ، لابن هشام . الطبعة الثانية .

تحقيق : معطفى السقا وآخرون ، مصر : شركة مكتبة ومطبعة
معطفى البابي الحلبي ، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م .

— سير أعلام النبلاء ، لمحمد بن احمد بن عثمان الذهبي .

الطبعة : الثالثة . تحقيق نخبة من العلماء باشراف

شعيب الأرنؤوط . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٥ هـ -
١٩٨٥ م .

(ش)

— الشامل في أمول الدين . عبد الملك بن عبد الله الجويني .

الطبعة : (بدون) ، تحقيق : علي سامي النشار ، وفيصل

بدرعون ، الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٦٩ م .

— شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، لأبي الفلاح عبد الحي بن

العماد الحنبلي ، الطبعة : (بدون) . بيروت :

دار الآفاق ، بدون تاريخ .

- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ، لأبي القاسم هبة الله ابن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي . الطبعة : الأولى تحقيق : أحمد سعد حمدان ، الرياض : دار طيبة ، بدون تاريخ .
- شرح الأصول الخمسة ، للقاظمي عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم . الطبعة : الأولى . تحقيق : د . عبد الكريم عثمان . القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م .
- شرح الاشارات ، للرازي ، وللطوسي - مطبوع بهامش الاشارات لابن سينا ، الطبعة : الأولى . مصر : المطبعة الخيرية ، ١٣٢٥ هـ .
- شرح العقيدة الأصفهانية ، لشيخ الاسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ، الطبعة : (بدون) . بعناية : حسنين محمد مخلوف . مصر : دار الكتب الحديثة ، بدون تاريخ .
- شرح العقيدة الطحاوية . لملي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي . الطبعة : السادسة . حققها وراجعها جماعة من العلماء ، وخرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني . بيروت - دمشق : المكتب الإسلامي ، ١٤٠٠ هـ .
- شرح العقائد العفدية ، لجلال الدين الدواني ، وهو مطبوع تحت اسم : " محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين " الطبعة : تحقيق : د . سليمان دنيا .
- شرح الكافية الشافية ، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك ، الطبعة : الأولى . تحقيق : د . عبد المنعم أحمد هريدي ، مطبوعات مركز البحث العلمي و احياء التراث الإسلامي ، جامعة أم القرى بمكة - دار المأمون للتراث ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

- شرح المقامد ، لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني ،
الطبعة : (بدون) . تحقيق : د. عبد الرحمن عميرة ،
مصر : مطبعة دار التأليف . الناشر : مكتبة الكليات
الأزهرية .
- شرح العقائد النسفية . مسعود بن عمر التفتازاني ، القسطنطينية :
دار الطباعة العامرة ، ١٢٦٦ هـ .
- شرح المقامد المسمى : شرح مقامد الطالبين في علم أصول الدين
مسعود بن عمر التفتازاني (دون مكان) مطبعة محرم
أفندي البسنوي ، ١٣٠٥ هـ .
- شرح المواقف في علم الكلام ، للشريف علي بن محمد الجرجاني ،
الأستانة : المطبعة العامرة ، ١٢٩٢ هـ ، ومعها حاشية
لحسن جليبي ، والسيالكوتي . وطبعة أخرى في القسطنطينية
دار الطباعة العامرة : ١٢٣٩ هـ .
- شرح المواقف في علم الكلام — للشريف علي بن محمد الجرجاني —
الموقف الخامس في الإلهيات — الطبعة : (بدون) ،
تحقيق : د. أحمد المهدي . القاهرة : دار الحمامي
للطباعة . الناشر : مكتبة الأزهر ، بدون تاريخ .
- شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية .
تأليف : محمد خليل الهراس . الطبعة : (بدون) .
مراجعة : عبد الرزاق عفيفي ، تصحيح : اسماعيل الأنصاري .
- الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة ، لعبيد الله محمد بن
بطة العكبري ، الطبعة : (بدون) ، تحقيق : د. رضا
ابن نعيان . مصر : دار التوفيق النموذجية ، الناشر :
المكتبة الفيصلية ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

- الشريعة ، لأبي بكر محمد بن الحسين الآجري .
الطبعة : الأولى ، تحقيق : محمد حامد الفقي .
بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣ هـ .
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل .
للإمام محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية .
الطبعة : الأولى . بيروت : دار الكتب العلمية ،
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية . مرعي بن يوسف
الكرمي الحنبلي (ت ١٠٣٣ هـ) الطبعة الأولى .
تحقيق وتعليق : نجم عبد الرحمن خلف ، مؤسسة الرسالة
دار الفرقان ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م .
- شيخ الاسلام ابن تيمية سيرته وأخباره عند المؤرخين - نصوص
مخطوطة ومطبوعة جمعها وقدم لها الدكتور صلاح الدين المنجد .
الطبعة : الأولى . بيروت : دارالكتاب الجديد ، ١٩٧٦ م .
- (ص)
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية . إسماعيل بن حماد الجوهري
٦ أجزاء ، الطبعة الثانية ، تحقيق : أحمد عبد الغفور
عطار . بيروت : دار العلم ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .
- صحيح مسلم . لأبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري ،
المكتب التجاري .
- صحيح البخاري ، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ،
مطابع الشعب ، ١٣٧٨ هـ ، وطبعة : معطفى البابي الحلبي .

- صحيح مسلم بشرح النووي ، الطبعة : الثانية . بيروت :
دار احياء التراث العربي ، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م .
- صحيح الترمذي بشرح ابن العربي - المصممة عارضة الأحوذى
لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي ، الطبعة :
(بدون) . بيروت : دار الكتاب العربي .
وأيضاً : الطبعة الأولى ، مصر : مطبعة الصاوي ، ١٣٥٣ هـ .
- الصفات الخيرية بين الإثبات والتأويل " عثمان عبد الله
آدم الأثيوبي . قسم الدراسات العليا الشرعية ، كلية
الشرعة والدراسات الإسلامية - عقيدة - جامعة أم القرى
بمكة المكرمة ، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م .
- صفوة الجنة ، لأبي نعيم الأصبهاني - دراسة وتحقيق : عبد الرحمن
محمد الشهري . رسالة ماجستير - الكتاب والسنة - كلية
الشرعة - جامعة أم القرى بمكة المكرمة ، ١٤٠٣ هـ .
- المعفدية ، لابن تيمية . الطبعة : الأولى . تحقيق : محمد
رشاد سالم ، الرياض : الرئاسة العامة لإدارات البحوث
العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ، ١٣٩٦ هـ .
- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ، عبد الرحمن بن أبي بكر
السيوطي ، الطبعة : (بدون) . تحقيق : علي سامي النشار
بيروت : دار الكتب العلمية ، بدون تاريخ .

(ض)

- ضمنية في مسألة علم الله القديم ، لابن رشد ، طبعت بذيـل
فعل المقال ، لابن رشد ، الطبعة : الثالثة . تحقيق :
د . البير نعري نادر ، بيروت - دار المشرق .

(ط)

طبقات الحنابلة . لأبي الحسين محمد بن أبي يعلى . الطبعة
(بدون) ، بيروت : دار المعرفة ، بدون تاريخ .

طبقات الشافعية الكبرى . عبد الوهاب بن علي السبكي . الطبعة
الأولى ، تحقيق : د. محمود الطناحي . وعبد الفتاح الحلوة .
مصر : مطبعة عيسى البابي الحلبي ، ١٣٨٣ هـ : ١٩٦٤ م .

الطبقات الكبرى : لمحمد بن سعد بن منيع البصري .
الطبعة : (بدون) ، دار صادر - دار بيروت ، ١٣٧٧ هـ .

(ع)

العقود الدرية . لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي .
الطبعة : (بدون) . تحقيق : محمد حامد الفقي .
القاهرة : مطبعة حجازي ، ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٨ م .

العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية . لأمام الحرمين
أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني - رواية
أبي بكر بن العربي عن الغزالي عن المؤلف - .
الطبعة : الأولى في مصر . تحقيق : أحمد حجازي السقا .
مصر : مطبعة دار الشباب بالعباسية ، ١٣٩٩ هـ -
١٩٧٩ م . الناشر : مكتبة الكليات الأزهرية .

علاقة الإثبات والتفويض بمفاتيح رب العالمين . تأليف : رضا
ابن نعيان معطي الطبعة الثالثة . مكة المكرمة : مطبعة
التراث .

— عقيدة الإمام ابن جرير الطبري . طبعت ضمن المجموعة العلمية

السعودية من درر علماء السلف الصالح . الطبعة : ()

(بدون) تحقيق : عبد الله بن محمد بن حميد - مكة

المكرمة : دار الثقافة ، ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م .

— عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي الحنبلي . (ت ٦٠٠ هـ) ،

طبعت ضمن المجموعة العلمية من درر علماء السلف الصالح

الطبعة : (بدون) تحقيق : عبد الله بن محمد بن حميد

دار الثقافة بمكة المكرمة ، ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م .

— عقيدة السلف أصحاب الحديث - أو الرسالة في اعتقاد أهل السنة

وأصحاب الحديث والأئمة ، لأبي إسماعيل عبد الرحمن بن

إسماعيل الصابوني (ت ٤٤٩ هـ) . الطبعة الأولى . تحقيق :

بدر البدر ، الناشر : الكويت - الدار السلفية :

١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

— عيون الأنبياء في طبقات الأطباء ، لابن أبي أصيبعة . بعناية

د. نزار رضا . الطبعة : (بدون) بيروت : مكتبة

الحياة ، ١٩٥٦ م .

(غ)

— غرائب القرآن و رغائب الفرقان ، الحسن محمد النيسابوري .

الطبعة : (بدون) ، باعتناء ابراهيم عطوة .

(ف)

— فتح الباري بشرح صحيح البخاري . للحافظ أحمد بن علي بن

حجر العسقلاني . الطبعة (بدون) طبعة : دار الفكر .

نشر : المكتبة السلفية .

- فتح المجيد شرح كتاب التوحيد . عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ
الطبعة : السابعة . بتحقيق محمد حامد الفقي .
القاهرة : مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م .
- الفرق بين الفرق . لعبد القاهر بن طاهر البغدادي - الطبعة
الرابعة . بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م
- فعل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، لابن رشد ،
الطبعة : الثالثة ، تحقيق : د . البير نعري نادر .
بيروت : دار المشرق ، ١٩٤٦ م .
- الفعل في الملل والأهواء والنحل ، لأبي محمد علي بن أحمد بن
سعيد بن حزم . الطبعة الثانية . بيروت : دار المعرفة
١٣٩٥ هـ .
- فضائح الباطنية ، لأبي حامد محمد بن محمد الخزالي ، الطبعة (بدون)
تحقيق : د . عبد الرحمن بدوي . مصر : وزارة الثقافة
والإرشاد القومي - المكتبة العربية ، ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م
منشورات : دار الكتب الثقافية - الكويت .
- في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق - د . إبراهيم مدكور .
القاهرة ، دار المعارف

(ق)

- قرة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين ، للشيخ
عبد الرحمن بن حسن . الطبعة : الثالثة . تصحيح وتعليق :
اسماعيل الأنصاري . الرياض : الرئاسة العامة لإدارات
البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ، ١٤٠٤ هـ .

— القسطاس المستقيم ، للغزالي ، الطبعة : () ،

مصر : دار الثقافة العربية للطباعة ، ١٣٨١ هـ .

— القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى . للشيخ : محمد

المالح العثيمين . الطبعة : (الأولى) . المملكة

العربية السعودية : دار ابن القيم - مكتبة ابن الجوزي

١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .

(ك)

— الكامل في التاريخ ، لأبي الحسين علي بن أبي الكرم محمد بن

محمد بن عبد الواحد الشيباني ، المشهور بابن الأثير .

دار صادر - دار بيروت : ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م .

— كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، لأبي نصر محمد بن محمد الفارابي

الطبعة : الرابعة ، تحقيق : د. البيرنصري نادر .

بيروت ، دار المشرق ، الناشر : المكتبة الشرقية .

— كتاب السنة ، لأبي عبد الرحمن عبد الله بن الإمام أحمد بن محمد

ابن حنبل الشيباني . الطبعة : الأولى . تحقيق : محمد

ابن سعيد بن سالم القحطاني ، المملكة العربية السعودية .

دار ابن القيم ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .

— كتاب المسامرة للكمال بن أبي شريف بشرح المسامرة للعلامـة

الكمال بن الهمام في علم الكلام ، وعلى المسامرة حاشية

زين الدين قاسم الحنفي . مصورة في استانبول ، ١٤٠٠ هـ

عن طبعة مصر : المطبعة الأميرية ببولاق .

- كتابة البحث العلمي - مياغة جديدة : د. عبد الوهاب ابراهيم
أبو سليمان . الطبعة : الثالثة - جدة - دار الشروق ،
١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م .
- كتابة البحث العلمي ومصادر الدراسات الاسلامية . د. عبد الوهاب
ابراهيم أبو سليمان . الطبعة : الأولى . بيروت : دار
الشرع . الناشر : دار الشروق - جدة - ١٤٠٠ هـ .
١٩٨٠ م .
- كشف اصطلاحات الفنون ، محمد أعلى بن علي التهانوي .
الطبعة () : المكتبة الإسلامية - شركة خياط
للكتب والنشر .
- كشف الخفا . ومزيل الالباس . تأليف : اسماعيل بن محمد
العجلوني . الطبعة : الثالثة ، بيروت : دار احياء
التراث العربي .
- الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل .
لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري .
الطبعة : (بدون) . بيروت : دار المعرفه ، بدون تاريخ .
- الكواشف الجليلة عن معاني الواسطية . عبد العزيز السلطان .
الطبعة : الرابعة . مكة المكرمة : مؤسسة مكة للطباعة
والاعلام ، بدون تاريخ .
طبعة أخرى : الطبعة الثانية . مصر : مطبعة السعادة ،
١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م .

(ل)

- لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول . لأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي . الطبعة : الأولى ، تحقيق : د. فوقيّة حسين محمود ، مصر : مطبعة دار النشر للثقافة الناشر : دار الأنعام بالقاهرة ، ١٩٧٧ م .
- لباب التأويل في معاني التنزيل ، على بن محمد الخازن ، الطبعة الثانية . مصر : معطفى البابي الحلبي ، ١٣٧٥ هـ .
- لسان الميزان ، لابن حجر العسقلاني ، الطبعة (بدون) . الهند : حيدر آباد ، ١٣٢٩ هـ .
وأيضا : الطبعة الأولى ، الهند : دائرة المعارف ، ١٣٢٩ هـ .
- لسان العرب . لأبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور . الطبعة : (بدون) . بيروت : دار بيروت ، ١٣٧٥ هـ .
- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة . عبد الملك الجويني . الطبعة : الأولى . تحقيق : د. فوقيّة حسين . القاهرة : ١٩٦٥ م .
- لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد . لعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي . بشرح الشيخ : محمد صالح العثيمين الطبعة الثالثة . الرياض : مكتبة المعارف
- لنوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية . لمحمد بن أحمد السفاريني الأثري الحنبلي . الطبعة : الثانية . الرياض : المكتبة الدولية . الناشر : مؤسسة الخافقين ومكتبتها . دمشق ، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م .

(م)

- مجموعة الرسائل الكبرى " جزءان " لابن تيمية . الطبعة :
الثانية . بيروت : دار احياء التراث العربي ،
١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م .
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد . علي ابن أبي بكر الهيثمي .
بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م .
وطبعة أخرى : القاهرة ، مكتبة القدس ، ١٣٥٢ هـ .
- مجموعة الرسائل والمسائل . لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم
ابن تيمية (خمسة أجزاء - الطبعة : الأولى . بيروت :
دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣ هـ .
- مجموع الفتاوى - مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية .
٣٥ جزءا . محور عن الطبعة الأولى ، جمع وترتيب : عبدالرحمن
ابن محمد بن قاسم العصامي النجدي الحنبلي وابنه محمد
الرياض : مطابع الرياض ، ١٣٩٨ هـ .
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين .
لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية . الطبعة
(بدون) . تحقيق : محمد حامد الفقي ، مصر : مكتبة
السنة المحمدية .
- المستدرك على الصحيحين في الحديث . لأبي عبد الله محمد بن
عبد الله النيسابوري المعروف بالحاكم (ت ٤٠٥ هـ) ،
الطبعة : (بدون) ، الهند : حيدر أباد الدكن ،
مطبعة دار المعارف النظامية . شهور عنها في دار الكتب
العلمية - بيروت .

- مشكاة الأنوار ، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي . الطبعة
(بدون) تحقيق : د. أبو العلا عفيفي . وزارة الثقافة
والإرشاد القومي بمصر . الناشر : الدار القومية -
القاهرة ، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٤ م .
- المسند . للإمام أحمد بن محمد بن حنبل . الطبعة : (بدون) .
تحقيق : أحمد محمد شاكر . مصر : دار المعارف .
١٣٧٧ هـ .
والطبعة الأخرى :
مسند الإمام أحمد ، وبهامشه كتاب كنز العمال في سنن
الأقوال والأفعال . المكتب الإسلامي للطباعة والنشر
- دار صادر - بيروت
- المطالب العالية من العلم الإلهي . فخر الدين الرازي ،
الطبعة : الأولى . تحقيق : د. أحمد حجازي السقا .
بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- معارج القدس في مدارج معرفة النفس . لأبي حامد محمد بن محمد
الغزالي . تحقيق : محمد معطفى أبو العلا .
- المعتبر في الحكمة . لأبي البركات هبة الله بن ملكا .
الهند : حيدر آباد ، ١٣٥٨ هـ .
- المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، لعبد الواحد المراكشي ،
الطبعة : الأولى . القاهرة : مطبعة الإستقامة ،
١٣٦٨ هـ .
- معجم الأدباء ، ياقوت الحموي ، الطبعة الأولى . مصر : مطبعة
السعادة ، ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٦ م .
طبعة أخرى : بيروت ، دار صادر - دار بيروت ،
١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م .

- المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي العدني ، لابن الأبار
محمد بن عبد الله القاضي ، الطبعة : (بدون) ،
مكان النشر : مدينة مجريط .
- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ، رتبته ونظمه عدد من المستشرقين
ونشره د . أ . ي . ونسك ، ليدن : مكتبة بريل ،
١٩٣٦ م .
- المفني في أبواب التوحيد والعدل . لأبي الحسن عبد الجبار -
الطبعة : الأولى . مصر ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ،
مطبعة دار الكتب ، ١٣٨٠ هـ . الناشر : الشركة العربية
للطباعة والنشر - المؤسسة المصرية العامة .
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين . لأبي الحسن علي بن اسماعيل
الاشعري . الطبعة : الثالثة . عني بتصحيحه : هلموت ريتز ،
بيروت : دار إحياء التراث العربي ، بدون تاريخ .
- مقدمة ابن خلدون لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام
العرب والعجم والبربر ومن عاصروهم من ذوي السلطان الأكبر .
عبد الرحمن بن خلدون . الطبعة الأولى ، القاهرة ،
المطبعة الخيرية ، ١٣٢٢ هـ .
طبعة أخرى : القاهرة : المكتبة التجارية ، ١٣٥٥ هـ .
- مناهج الأدلة في عقائد الملة ، لابن رشد ، الطبعة الثانية ،
تحقيق : د . محمود قاسم . مصر : مكتبة الأنجلو ١٩٦٤ م .
والطبعة الثانية . تصحيح وتعليق : المكتبة المحمودية
التجارية ، ١٣٥٣ هـ ، الناشر : دار العلم للجميع بسوريا .

- منهاج البحث عند مفكري الإسلام • علي سامي النشار •
دار الفن العربي ، ١٩٤٧ م .
- المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال • لأبي حامد
محمد الفزالي • الطبعة : التاسعة • تحقيق : د. جميل
مليبا ، د. كامل عياد •
مصر : دار الاندلس ، ١٩٨٠ م .
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية • لشيخ
الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، الطبعة : (بدون)
بيروت : دار الكتب العلمية ، بدون تاريخ .
- المواقف في علم الكلام ، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي •
الطبعة : (بدون) • بيروت : عالم الكتب •
الناشر : مكتبة المتنبي بالقاهرة • مكتبة سعد الدين
دمشق • (النسخة المجردة) •
- الموطأ ، للإمام مالك بن أنس ، الطبعة (بدون) تصحيح وتعليق :
محمد فؤاد عبد الباقي • بيروت : دار احياء التراث
العربي ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م .
- موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والعوفية •
تأليف : د. أحمد بن محمد بناني • الطبعة : (الاولى) •
المملكة العربية السعودية - جدة : شركة دار العلم للطباعة
والنشر ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ، منشورات جامعة ام القرى
كلية الدعوة •
- الملل والنحل • لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر
الشهرستاني • طبعة بالاونست • تحقيق : محمد سيد كيلاني •
بيروت : دار المعرفة ، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م •

— مؤتمري ابن رشد الذكري المئوية الثامنة لوفاته من ٣ - ٨
ذي الحجة ١٣٩٣ هـ الموافق ٤ - ٩ نوفمبر ١٩٧٨ م .
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بالجزائر .
الطبعة : (بدون) . الجزائر : الشركة الوطنية للنشر
والتوزيع ، ١٩٨٣ م .

— ميزان الاعتدال . للذهبي . الطبعة (بدون) القاهرة .
مطبعة السعادة ، ١٣٢٥ هـ .

(ن)

— النبوات ، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ،
الطبعة : (بدون) مصر عن طبعة وزارة المعارف -
إدارة المكتبات بالرياض ، ١٣٦٤ هـ ، بيروت :
دار الفكر ، بدون تاريخ .

— النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية . لأبي علي
الحسين بن عبد الله بن سينا ، الطبعة : الثانية .
مصر : مطبعة السعادة ، ١٣٥٧ هـ .

— النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، تأليف : د. عاطف
العراقي ، الطبعة : الرابعة . مصر : دار المعارف
١٩٨٤ م .

— نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . د. علي سامي النشار ،
الطبعة : السابعة . مصر : دار المعارف ، ١٩٧٧ م .

— نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني ،
تأليف : د. محمود قاسم . الطبعة الثانية . مصر :
مكتبة الأنجلو المصرية . (بدون تاريخ) .

- نقض المنطق . لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم ،
الطبعة : (بدون) . تصحيح : محمد حامد الفقي .
القاهرة : مكتبة السنة المحمدية ، ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م .
- نهاية الاقدام في علم الكلام ، لأبي الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني
الطبعة : () حرره ومحقه الفرد جيوم .

(ه)

- هذه هي الموفية ، تأليف : عبد الرحمن الوكيل . الطبعة :
الثالثة . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٣٩٩ هـ =
١٩٧٩ م ، منشورات : دار البار - المروه - مكة
المكرمة .

(و)

- وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان . لابن خلكان ،
الطبعة الأولى ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد .
القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م -
طبعة أخرى : تحقيق : د. إحسان عباس . مطبعة الفريب
بيروت : دار صادر .

- الوافي بالوفيات ، خليل بن أيبك العفدي ، الطبعة :
الثانية - باعتناء إحسان عباس . منشورات فرانز شتاين
بقيسبادن ، ١٤٠٢ هـ .

فِيهِ سِرٌّ مُّضَوِّعٌ

رقم الصفحة

شكر وتقدير	
المقدمه	١ - ش

الباب الأول

في ترجمة ابن رشد وابن تيميه :

الفصل الأول :	حياة ابن رشد	٢ - ٤٨
-	ابن رشد الحفيد	٥
-	شيوخه	٨
-	أسباب نكبة ابن رشد	١٥
-	أخلاقه	٢٤
-	تلاميذه	٢٦
-	وفاته	٢٨ - ٢٧
-	مولفاته	٢٨
-	ابن رشد والطب	٢٧
-	شرحه لفلسفة أرسطو	٢٧
-	اعجاب ابن رشد بأرسطو	٢٩
-	نقده للأشعرية	٤٠
-	نقد ابن رشد للمعتزلة	٤٢
-	نقد ابن رشد لابن سينا والفارابي	٤٣
-	رده على الفزالي	٤٦
الفصل الثاني :	ترجمة ابن تيميه	٤٩ - ١٢١
-	تمهيد	٥٠
-	المبحث الأول : نبذه عن حالة العصر الذي عاش فيه ابن تيميه	—
-	وجهاذه لإصلاح أحوال ذلك العصر	٥٢

رقم الصفحة

٥٤ - الحالة السياسية
٦٤ - الحالة الاجتماعية
٨٠ الحالة العلمية والفكرية
٨٩	المبحث الثاني : حياة ابن تيمية
٨٩ نسبه
٨٩ مولده
٨٩ لقبه
٩٠ والده
٩٠ جده
٩١ نشأته
٩٣ علمه
٩٧ سيرته وأخلاقه
١٠٣ صفاته الخلقية
١٠٥ شيوخه
١٠٥ تلاميذه
١١٨ وفاته
١١٩ مؤلفاته

الباب الثاني

في الاستدلال على وجود الله

ويشتمل على أربعة فصول : ١٢٢ - ٤١٤

١٢٣ في الفطره
—	الأدله من الكتاب والسنة على أن الإعتراف بوجود
١٢٧ الله ضروري فطري

رقم الصفحة

١٤١	معرفة الله قد تكون نظريه إذا فسدت الفطره
١٤٣	معرفة الله تفصيلا تتوقف على الأدله السعويه
١٤٦	الفصل الثاني : في النظر وتحتة أربعة مباحث
١٤٨	المبحث الأول : في تعريف النظر
١٥٠	المبحث الثاني: في طريق وجوب النظر لتحصيل معرفة الله تعالى ..
—	أولا : أدلة المعتزله على وجوب النظر توصلا
١٥٠	لمعرفة الله تعالى
١٥١	— ردود الأشاعره على هذا الدليل
—	الدليل الثاني من أدلة المعتزله على وجوب النظر
١٥٢	بالعقل على كل أحد
١٥٢	رد الأشاعره على هذا الدليل
١٥٥	ثانيا: أدلة الأشاعره على وجوب النظر
١٦٠	المبحث الثالث: رأي الإمام ابن تيميه في مسألة النظر
١٧١	المبحث الرابع: في النظر عند ابن رشد وتحتة تمهيد وستة مطالب ..
١٨٧-١٧٢	تمهيد
—	المطلب الأول: في مسألة التوفيق بين الشريعة
٢٠١ - ١٨٨	والفلسفه
٢٢٧ - ٢٠٢	المطلب الثاني: الشرع عند ابن رشد له ظاهر وباطن
٢٦٧ - ٢٢٨	المطلب الثالث: التأويل عند ابن رشد
—	المطلب الرابع : في رأي الإمام ابن تيميه في المحكم
٢٦٨	والمتشابه وتحديد المراد بهما

رقم الصفحة

أنواع التشابه	٢٦٩
أولا : التشابه العام	٢٦٩
ثانيا : التشابه الخاص	٢٧٠
ثالثا : التشابه النسبي الإضافي	٢٧٣
المطلب الخامس : في موقف ابن تيميه من التأويل ...	٢٨٢
المطلب السادس : رد ابن تيميه على من قال بأن الشرع —	
له ظاهر وباطن	٢٨٧ - ٢٩٩
الفعل الثالث : أدلة المعتزلة والأشاعرة على وجود الله	
وتحته تمهيد ومبحثان :	٣٠٠ - ٣٦٧
تمهيد	٣٠١
المبحث الاول : في دليل الحدوث	٣٠٤
المطلب الاول : تعوير دليل الحدوث	٣٠٥
المطلب الثاني : نقد ابن رشد لدليل الحدوث	٣١٠
— نقد ابن رشد الإجمالي لدليل الحدوث .	٣١٠
— نقد ابن رشد التفصيلي لدليل الحدوث	٣١٢
المطلب الثالث : نقد ابن تيميه لدليل الحدوث	٣٢٢ - ٣٣٧
— رد ابن تيميه على المتكلمين في زعمهم	
— بأن ابراهيم عليه السلام استدل على	
حدوث العالم بالحركة والانتقال والأفول	
وأن ذلك دليل على حدوث من قامت به .	٣٣٣ - ٣٣٧
— الفرق بين نقد ابن رشد ونقد ابن تيميه	
لدليل الحدوث	٣٣٨ - ٣٤٣

رقم الصفحة

المبحث الثاني : في دليل الجواز وتحت مطالب ٣٤٤ - ٣٦٧

دليل الجواز ٣٤٥

المطلب الأول : في تصوير هذا الدليل ٣٤٥

- نقد ابن رشد لهذا الدليل ٣٤٩

- موقف ابن تيمية من هذا الدليل ٣٥٨

- الفرق بين نقد ابن تيمية ونقد -

ابن رشد لهذا الدليل ٣٦١

الفصل الرابع : أدلة ابن رشد على وجود الله تعالى وتحت تمهيد

وثلاثة مباحث ٣٦٨

تمهيد ٣٦٩-٣٧٠

المبحث الأول : في دليل العناية الإلهية ٣٧١-٣٨٢

المبحث الثاني : في دليل الاختراع ٣٨٣-٣٨٧

المبحث الثالث : تعقيب ابن تيمية على أدلة ابن رشد ٣٨٨-٣٩٠

الفصل الخامس : أدلة ابن تيمية على وجود الله ٣٩١-٤١٤

تمهيد ٣٩٢-٣٩٤

الدليل الأول : دليل الفطره ٣٩٥

الدليل الثاني : الإقرار بوجود الخالق بمقتضى الميثاق -

الذي أخذه الله على بني آدم ٣٩٦

الدليل الثالث : دليل الخلق ٤٠١

الدليل الرابع : دليل العناية ٤٠٤

الدليل الخامس : الاستدلال على الخالق بما يشاهد -

من حدوث الدوات وصفاتها ٤٠٧

رقم الصفحة

الدليل السادس : العجز والنقص الذي يلحق الموجودات ٤٠٩

الدليل السابع : دليل الممكنات ٤١٠

الباب الثالث

((الوجدانية))

وتحت تمهيد وثلاثة فصول ٤١٥-٤٩٧

تمهيد ٤١٦

أنواع التوحيد ٤١٦

النوع الأول : توحيد الربوبية ٤١٧

النوع الثاني: توحيد الألوهية ٤١٩

النوع الثالث: توحيد الأسماء والصفات ٤٢١-٤٣٤

الفصل الأول: التوحيد عند المتكلمين ٤٣٥-٤٤٦

الفصل الثاني: التوحيد عند ابن رشد ٤٤٧-٤٦٧

الفصل الثالث : التوحيد عند ابن تيمية ٤٦٨

١- أدلة ابن تيمية على التوحيد ٤٧٥-٤٩٢

٢- الفرق بين مذهب ابن رشد وابن تيمية في الوجدانية

والتمييز بين منهجيهما في عرضها ٤٩٣-٤٩٧

الباب الرابع

((العفات الآلهيه))

رقم الصفحة

٩٥٠-٤٩٨	وتحتة فصلان
٤٩٩	الفعل الاول : تقسيم العفات وتحتة تمهيد ، وثلاثة مباحث
٥٠٨-٥٠٠	تمهيد
٥٢٧-٥٠٩	المبحث الاول : تقسيم العفات عند المعتزله
٥٣٥-٥٢٨	المبحث الثاني: تقسيم الأشاعره للعفات
٥٤٢-٥٣٦	المبحث الثالث: في تقسيم العفات عند السلف
—	الفعل الثاني : العفات عند ابن رشد ، وابن تيميه وتحتة تمهيد ،
٥٤٣	وثمانية مباحث
٥٤٨-٥٤٤	تمهيد
٦٥٤-٤٥٩	المطلب الأول : مفة العلم عند ابن رشد
—	— نقد ابن تيميه لكلام ابن رشد في
٥٧٨	مسألة علم الله
٥٩٣	— علم الله بالجزئيات عند ابن رشد
—	— موقف ابن تيميه من كلام ابن رشد
٦٤٥	في مسألة علم الله بالجزئيات
٦٧٦-٦٥٥	المطلب الثاني : مسألة علم الله عند ابن تيميه ...
—	— الأدله التي استدل بها ابن تيميه
	على إثبات مفة العلم لله تعالى
٦٦٠	أولاً: الأدله النقليه
٦٦٤-٦٦٠	— أدلة من القرآن
٦٦٥-٦٦٤	ب أدلة من الحديث

رقم الصفحة

ثانيا : الأدلة العقلية ٦٦٥

المبحث الثاني : صفة الحياة : ٦٧٧-٧٠١

المطلب الأول : صفة الحياة عند ابن رشد ٦٧٧-٦٨٧

المطلب الثاني : صفة الحياة عند ابن تيمية ٦٨٨-٧٠١

أدلة ابن تيمية على إثبات صفة الحياة ٦٩٧

- أولا : الأدلة النقلية ٦٩٧-٧٠١

المبحث الثالث : في صفة الإرادة ٧٠٢-٧٤٥

تمهيد ٧٠٢-٧١٢

المطلب الأول : صفة الإرادة عند ابن رشد ٧١٣-٧٢٩

المطلب الثاني : صفة الإرادة عند ابن تيمية ٧٣٠-٧٤٥

أدلة ابن تيمية على إثباتها ٧٣٠-٧٣١

أولا : الأدلة النقلية ٧٣٠

ثانيا : الأدلة العقلية ٧٣٢

المبحث الرابع : في صفة القدره ٧٤٦-٨٠٨

المطلب الأول : صفة القدره عند ابن رشد ٧٤٦-٧٥٥

المطلب الثاني : مسألة السببيه عند الغزالي وموقف —

ابن رشد وابن تيمية من مذهب الغزالي —

فيها ٧٥٦-٧٨٧

المطلب الثالث : مسألة السببيه عند ابن تيمية ٧٨٨-٧٩٩

المطلب الرابع : صفة القدره عند ابن تيمية ٨٠٠-٨٠٨

رقم الصفحة

- المبحث الخامس : صفة الكلام ٨٠٩-٨٧٣
- تمهيد ٨٠٩-٨١٠
- المطلب الأول : اختلاف الناس في مسألة كلام الله . ٨١١-٨٤٦
- المطلب الثاني: صفة الكلام عند ابن رشد ونقد ابن —
- تيميه له ٨٤٧-٨٧٣
- المبحث السادس : صفة السمع والبصر ٨٧٤-٨٩٢
- المطلب الأول : صفة السمع والبصر عند ابن رشد ٨٧٤-٨٨١
- المطلب الثاني: صفة السمع والبصر عند ابن تيميه ... ٨٨٢
- أدلة ابن تيميه على إثبات السمع والبصر ٨٨٦-٨٩٢
- أولا: الأدلة النقلية ٨٨٦
- ثانيا: الأدلة العقلية ٨٨٧
- المبحث السابع : مسألة الصفات والذات ، أو علاقة الصفات بالذات
- عند ابن رشد وعند ابن تيميه ٨٩٣-٩٢٥
- أولا : رأي ابن رشد ٨٩٣-٩١٥
- ثانيا: رأي ابن تيميه في مسألة الصفات والذات . ٩١٦
- المبحث الثامن : الصفات الخبرية ٩٢٦-٩٥٠
- تمهيد ٩٢٦
- المطلب الأول : رأي ابن رشد في الصفات الخبرية ... ٩٢٩
- المطلب الثاني: رأي الإمام ابن تيميه في الصفات —
- الخبرية ٩٤٣

الباب الخامس

((التنزيهات))

رقم الصفحة	
١٣٩٥-٩٥١	وتحتة تمهيد وأربعة فصول
٩٥٢	تمهيد
٩٦٢-٩٥٥	الفعل الاول : نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق
٩٨٤-٩٦٣	مذهب ابن تيميه في التنزيه
١١٧٣-٩٨٥	الفعل الثاني : مسألة الجسميه وتحتة مبحثان
١٠٩٤-٩٨٦	المبحث الاول : مسألة الجسميه عند ابن رشد
١١٧٣-١٠٩٥	المبحث الثاني: رأي ابن تيميه في مسألة الجسميه
	الفعل الثالث : الجهه " العلو "
١٢١٢-١١٧٤	وتحتة مبحثان
١١٧٥	المبحث الاول : رأي ابن رشد في مسألة الجهة
١١٨٢	موقف ابن تيميه من رأي ابن رشد في الجهة
١١٩٤	المبحث الثاني : رأي ابن تيميه في مسألة الجهة
١٢٩٥-١٢١٣	الفعل الرابع : رؤية الله تعالى وتحتة أربعة مباحث
١٢١٤	المبحث الاول : رؤية الله تعالى عند المعتزله والأشاعره
١٢٥٣	المبحث الثاني : رؤية الله عند أهل السنة والجماعة
١٢٨٩-١٢٧١	أدلة جواز الرؤية
١٣٠١-١٢٨٩	أدلة أهل السنة على وقوع الرؤية

رقم الصفحة

المبحث الثالث : رأي ابن رشد في مسألة الرؤية	١٣٠٢-١٣١٢
المبحث الرابع : رؤية الله عند ابن تيميه	
وتحته تمهيد وثلاثة مطالب	١٣١٣-١٣٩٥
تمهيد	١٣١٤
المطلب الأول : رؤية الله بالأبصار في الدار الآخرة .	١٣١٨-١٣٧٦
أدله ابن تيميه النقلية والعقلية على —	
إثبات الرؤية	١٣٢٦
أولا : الأدلة النقلية	١٣٢٦-١٣٤٧
- أدلة من القرآن	١٣٢٦-١٣٣٧
- أدلة من الحديث :	١٣٣٨-١٣٤٧
ثانيا : الأدلة العقلية	١٣٤٨-١٣٥٦
المطلب الثاني : رأي الإمام ابن تيميه في مسألة —	
رؤية الله في الدنيا	١٣٧٧-١٣٨٠
المطلب الثالث : موقف الإمام ابن تيميه من رأى ابن —	
رشد في مسألة الرؤية	١٣٨١-١٣٩٥
الخاتمة	١٣٩٦-١٤٢١
قائمة المراجع	١٤٢٢-١٤٥٢
فهرس الموضوعات	١٤٥٣-١٤٦٤